Meditaciones acerca de la Filosofía Primera

Seguidas de las objeciones y respuestas

René Descartes

Traducción de Jorge Aurelio Díaz

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas / Departamento de Filosofía
Bogotá

CATALOGACIÓN EN LA PUBLICACIÓN
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Descartes, René
Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y respuestas / René Descartes; tr. Jorge Aurelio Díaz. – Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas, 2009
630 pp. – (Biblioteca abierta. Filosofía)

Título original : Meditationes de Prima Philosophia

ISBN : 978-958- 719-139-4

1. Descartes, Rene, 1596-1650 – Pensamiento filosófico 2. Metafísica 3. Filosofía moderna 1. Díaz Ardila, Jorge Aurelio, 1937- - tr.

CDD-21 149.7 / 2009

Meditaciones acerca de la Filosofía Primera
Seguidas de las objeciones y respuestas

Título original: ***Meditationes de Prima Philosophia***

Biblioteca abierta
Colección general, serie Filosofía

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas
Departamento de Filosofía

© 2009, traductor
Jorge Aurelio Díaz

© 2009, Universidad Nacional de Colombia
Primera edición,
Bogotá D.C., enero 2009

Preparación editorial
Centro Editorial, Facultad de Ciencias Humanas

Excepto que se establezca de otra forma, el contenido de este libro cuenta con una licencia Creative Commons: "reconocimiento, no comercial y sin obras derivadas" Colombia 2.5, que puede consultarse en http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/co/

Contenido

Textos usados para la traducción ... 9
Nota del traductor al español ... 11
Paul Tannery ... 15

Meditationes de Prima Philosophia
Meditaciones acerca de la Filosofía Primera ... 19

Advertencia ... 21

A los muy sabios e ilustres varones de la sagrada Facultad de Teología de París, al decano y a los doctores ... 43

Prefacio al lector ... 53

Resumen de las seis meditaciones siguientes ... 61

Primera meditación ... 69

Segunda meditación ... 81

Tercera meditación ... 99

Cuarta meditación ... 131

Quinta meditación ... 149

Sexta meditación ... 165

Les Méditations Métaphysiques
Las Meditaciones Metafísicas ... 197

Advertencia ... 199

El librero al lector ... 211

A los señores Decanos y Doctores de la sagrada Facultad de Teología de París ... 217

Resumen de las seis meditaciones siguientes ... 227

Primera meditación ... 235

Segunda meditación ... 247

Tercera meditación ... 267

Cuarta meditación ... 301

Quinta meditación ... 321

Sexta meditación ... 337

Objeciones y respuestas

Primeras objeciones ... 375

Respuestas del autor a las primeras objeciones ... 385

Segundas objeciones ... 403

Respuestas del autor a las segundas objeciones ... 411

Terceras objeciones con respuestas del autor ... 447

Cuartas objeciones ... 471

Respuestas del autor a las cuartas objeciones ... 491

Advertencia del autor con respecto a las quintas objeciones ... 525

Advertencia del traductor con respecto a las quintas objeciones hechas por el señor Gassendy ... 527

Carta del Señor Descartes al Señor C. L. R. ... 531

Sextas objeciones ... 541

Respuestas del autor a las sextas objeciones ... 551

Anexos

I. Resumen de las quintas objeciones hechas por Gassendi ... 577

II. Respuestas del autor a las quintas objeciones ... 583

III. Extracto del Privilegio del Rey ... 619

IV. Índice de los Tratados ... 621

V. Notas de Bernard Rochot ... 623

VI. Nota introductoria de Adam-Tannery a la carta de Pedro Gassend a Samuel Sorbière ... 627

Textos usados para la traducción

Texto de las Meditaciones en latín:

[AT] ADAM, CHARLES; TANNERY, PAUL: *Oeuvres de Descartes*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1983, tomo VII

Texto de las Meditaciones en francés:

[AT] ADAM, CHARLES; TANNERY, PAUL: *Oeuvres de Descartes*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1982, tomo IX

Texto de las Objeciones y respuestas:

BRIDOUX, ANDRÉ: *Oeuvres et Lettres*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Éditions Gallimard, 1953.

Nota del traductor al español

COMO BIEN SE SABE, Descartes publicó las *Meditaciones* en latín en 1641, buscando ser leído por los sabios de su época; pero ya en 1647 apareció la traducción francesa del Duque de Luynes, que fue revisada por el mismo Descartes, quien aprovechó la ocasión para aclarar algunas formulaciones. Ahora bien, conviene tener en cuenta, como lo señala el traductor al francés de las objeciones y las respuestas, que el propósito de esa traducción no era propiamente hacer el texto accesible al público en general, ya que Descartes consideró siempre que su escrito era para lectores muy atentos, capaces de seguir exigentes argumentaciones conceptuales. La traducción buscaba librar el texto de sus adherencias al vocabulario y a la conceptualización propias de la Escuela, y abrirlo a quienes no estuvieran habituados a esas formas escolásticas de hacer filosofía.

Por otra parte, el mismo Clerselier pudo constatar, cuando realizó su propia traducción al francés de las *Meditaciones*, que el primer traductor, de Luynes, se había apartado a veces del texto latino, o había cometido algunos errores en su trabajo. Sin embargo, fue esa primera traducción la que aprobó el mismo Descartes. Tenemos así un caso peculiar en la historia de la filosofía: un texto fundamental para la exposición del pensamiento de un autor, como son las *Meditaciones*, presenta dos versiones un tanto diferentes, y que sin embargo fueron consideradas por el autor como expresando lo mismo. De ahí la conveniencia de contar con ambos textos, el original en latín y la traducción al francés del Duque de Luynes, tal como hemos querido presentarlos en esta edición, ofreciendo la traducción al español de cada uno de ellos.

A esto se añade que algunos comentaristas de la obra de Descartes, como Bernard Williams y Margaret Wilson, han comenzado a valorar más el texto latino por su concisión y claridad, y porque cabría considerar que expresa de manera más auténtica el pensamiento de su autor. No cabe olvidar que el latín se había convertido, con el correr del tiempo, en una lengua técnica de gran flexibilidad. Una vez que dejó de ser lenguaje materno y se convirtió en lengua de eruditos, los únicos límites impuestos a los usuarios eran aquellos que señalaba la gramática. Esto les permitió elaborar formas de expresión de una gran densidad y precisión, aunque para los latinistas constituyeran chocantes «barbarismos».

En ambos textos se ha buscado respetar en lo posible el ritmo de la frase, sin sacrificar la corrección del español. Hemos seguido la distribución de párrafos y la numeración de páginas de la edición ya clásica de Charles Adam y Paul Tannery [AT] (*Oeuvres de Descartes*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996), salvo en el caso de los textos de las quintas objeciones y sus respuestas, que, como se indica a continuación, han sido tomados de la edición de La Pléiade. La paginación va indicada en el margen. El texto latino de las *Meditaciones* se halla en el tomo VII de Adam-Tannery, y el francés en el tomo IX. Se incluyen las *Advertencias* escritas por Charles Adam, tanto para la edición latina (tomo VII), como para la edición francesa (tomo IX), por considerar que ofrecen informaciones valiosas. Igualmente el Aviso titulado: *El Librero al Lector*, escrito muy probablemente por Pierre Le Petit para la primera edición en francés.

Aunque las *Objeciones y respuestas* hayan sido redactadas también en latín, se ha realizado la traducción a partir del texto francés, obra de Claude Clerselier (1614-1684) y aprobado por Descartes. Tanto las objeciones como sus respuestas siguen siendo el mejor comentario a las *Meditaciones*, ya que, como bien lo ha dicho Margaret D. Wilson, Descartes «es su propio y mejor comentarista».

Existe un problema especial en el caso de las quintas objeciones presentadas por Pierre Gassendi, quien se quejó de que hubieran sido publicadas, razón por la cual Descartes pidió retirarlas. Como podrá verse en su momento, ellas han sido remplazadas, como lo han hecho las diversas ediciones, por las *Advertencias* de Descartes y de Clerselier, así como por una *Carta* del primero al segundo. Sin embargo hemos incluido al final, en forma de Anexo, el resumen de dichas objeciones elaborado por André

Bridoux, editor francés de *Descartes. Oeuvres et Lettres. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Éditions Gallimard,* 1953, así como la traducción del francés de las respuestas de Descartes elaborada por Clerselier y publicada en esa misma edición de La Pléiade.

En cuanto al texto de las llamadas séptimas objeciones, con los comentarios de Descartes intercalados, si bien se hallan en el tomo VII de Adam-Tannery, junto con la carta de Descartes al Padre Dinet, S. J. (p. 449-603), no se han incluido en este volumen. Por su longitud y carácter especial hemos considerado conveniente publicarlas por aparte, en un texto que, esperamos, incluirá además, como lo señala Charles Adam en su *Advertencia,* la *Carta a Voet,* la *Carta apologética al Magistrado de Utrecht* y las *Notæ in programma quoddam.*

Las notas al pie de página provienen en su mayoría de la edición AT, aunque no hemos conservado siempre la misma redacción. En cuanto a las notas elaboradas por Bernard Rochot al preparar la nueva edición de la obra de Adam-Tannery, las hemos incluido, tanto las que se refieren a los textos en francés, como las que corresponden a los textos en latín, en cuanto las hemos encontrado significativas para el lector. Van señaladas con BR. Estas notas se hallan al final de los tomos VII y IX. Como en algunos casos dichas notas son un poco extensas, por motivos de diagramación se han colocado en un anexo al final del libro, pero indicándolas cada vez en la nota al pie de página.

Para el caso de los textos que se presentan en versión bilingüe (latín-español, francés-español), las notas al pie de página van en el respectivo texto español, salvo aquellas que consideramos significativas únicamente para los lectores en la lengua original.

En el uso de las mayúsculas hemos seguido la forma que utilizan los textos que hemos traducido, la cual, como podrá verse, no es siempre homogénea.

Agradezco a los lectores todas las indicaciones, comentarios o críticas que tengan a bien hacer, con la esperanza de que, en la eventualidad de una segunda edición de esta obra, puedan ser tenidos en cuenta para beneficio de los usuarios.

JORGE AURELIO DÍAZ
jadiaza@unal.edu.co

Paul Tannery*

EL 27 DE NOVIEMBRE DE 1904 ha muerto Paul Tannery en la Fábrica de Tabacos de Pantin (Seine), de la cual era Director. Había nacido en Mantes (Seine-et-Oise) el 20 de diciembre de 1843. Sus exequias tuvieron lugar el viernes 2 de diciembre de 1904. Allí se pronunciaron las siguientes palabras:

Entre los numerosos títulos científicos de Paul Tannery, tal vez no había otro que apreciara tanto como el de colaborador en la edición de Descartes. Éramos dos para este gran trabajo, cuyo fin él presentía desde el comienzo, hace ya diez años, que no alcanzaría a verlo; sin embargo, veíamos que los volúmenes se sucedían regularmente de año en año: faltaban todavía tres o cuatro años, y todo estaría terminado. El goce de llegar juntos al final no le fue concedido, como tampoco a mí, y no habrá de ser la menor amargura de mi vida la de haberme quedado sólo para continuar con tristeza la obra inacabada.

De ordinario, cuando dos personas se comprometen en una empresa de este género, es porque son dos amigos de infancia, o al menos de juventud, con una amistad a toda prueba, que por adelantado pueda confrontar todas las divergencias de opinión, todos los disentimientos posibles, y superarlos: en efecto, el éxito depende de un completo entendimiento, de una inalterable unión,

---

* Esta nota necrológica escrita por Charles Adam precede el tomo VII de las *Obras de Descartes* sin numeración de páginas.

que sólo una amistad así puede asegurar y garantizar. Sin embargo, Paul Tannery y yo hace diez años no nos conocíamos; nunca nos habíamos visto, éramos dos extraños uno para el otro, aunque inflamados ambos de un ardiente amor por la ciencia. De modo que ninguna amistad previa motivó nuestra colaboración; pero esta colaboración no podía dejar de producir muy pronto la amistad entre nosotros, una amistad viril de dos espíritus que se ligaron el uno al otro, amistad intelectual sin palabras: nada más que un intercambio incesante de puntos de vista, en notas breves y secas en apariencia, para culminar siempre con un perfecto acuerdo.

Sin embargo, ¡qué estima la que no tardé en sentir por la gran probidad científica de Paul Tannery! ¡Qué respeto por su impecable conciencia! Muchas veces, en nuestras investigaciones, nos hallamos solos, desprovistos de toda ayuda: en efecto ¿a quién recurrir? Nos hallábamos como en un cruce de caminos, y, por decirlo así, dos conciencias cara a cara. Dos caminos se abrían ante nosotros: el uno más corto, más fácil, que podía parecer bueno, y que sin duda lo hubiera parecido así a todos, salvo a nosotros mismos; el otro más largo, más difícil, pero que era el único que nos daba la satisfacción más plena. Fue siempre este último el que, con dedo firme e inflexible, señalaba Paul Tannery; fue aquel por el que nos comprometimos con resolución.

Y ahora que este colaborador excepcional ya no está, si en mi trabajo, en adelante solitario, llego a tener, como las tendré, horas de duda y de desaliento, recogiéndome dentro de mí interrogaré una vez más al amigo que ya no está, creeré escuchar su voz, y haré lo que habríamos hecho ambos en concierto, si él hubiera estado todavía a mi lado: su conciencia hasta el final acompañará la mía.

El recuerdo de Paul Tannery permanecerá así gravado de manera indeleble en el fondo de mi espíritu, y añado también de mi corazón, como del de todos aquellos que lo conocieron. ¿Y cómo no volverlo a ver, con solo abrir y hojear uno de esos volúmenes donde nuestros dos nombres permanecen unidos inseparablemente? ¿Cómo no acordarse, por decirlo así, en cada página, de un problema planteado por el uno o por el otro, de un caso de conciencia discutido entre ambos, de una alegría producida por

algún pequeño descubrimiento? ¿Cómo no sentirse dolorosamente conmovido por todo ello?

Constituye el privilegio de los buenos servidores de la ciencia, como Paul Tannery, que los servicios realizados por ellos durante su vida se continúan con los servicios que realizan también después de su muerte. La utilidad, la fecundidad de su obra se hace sentir de manera creciente mucho más allá de la tumba.

CH. ADAM

Meditationes de Prima Philosophia
Meditaciones acerca de la Filosofía Primera

Advertencia*

RENATI DES-CARTES MEDITATIONES DE PRIMA PHILOSOPHIA, in qua Dei existentia et Animae inmortalitas demostratur: tal es el título completo de la primera edición de la obra que llamaremos muy simplemente, en francés, *Méditations* de Descartes. Esta primera edición fue publicada en París donde Michel Soly, en 1641 (terminada de imprimir el 28 de agosto de 1641), *cum Privilegio et Approbatione Doctorum.* En efecto, el privilegio se encuentra al final del volumen, o mejor, un *Extracto del Privilegio del Rey,* que hemos reproducido en el presente volumen, p. 448[1]. Pero falta la anunciada aprobación; sabemos por la Correspondencia de Descartes, y lo veremos en la Vida del filósofo en el capítulo sobre la historia de esa publicación, todas las tentativas hechas para obtenerla, pero en vano. A este propósito nos queda la Carta al Decano, así como a los Doctores de la Sorbona: *Sapientissimis Clarissimisque Viris Sacrae Facultatis Theologiae Parisiensis Decano et Doctoribus, Renatus Des-Cartes S. D.*[2], impresa al inicio de la edición. Vienen luego tres textos preliminares: un Prefacio, *Praefatio ad Lectorem,* un *Index* y un plan o vista de conjunto, *Synopsis,* la única que se

* Presentamos aquí, traducida del francés, la *Advertencia* que introduce Charles Adam a la edición del texto latino de las *Meditaciones,* por considerarla de interés.

1 Lo presentamos traducido en el anexo II.

2 Salud en el Señor.

halla paginada, p. 1-7[3]. Luego sucesivamente las seis *Meditaciones*, que forman el cuerpo de la obra, aunque materialmente no ocupan sino más o menos una quinta parte, p. 7-116. Siguen las Objeciones con las Respuestas del filósofo: *primeras Objeciones*, de un Teólogo, p. 117-131, y *Respuestas*, p. 132-160; *segundas Objeciones*, de Teólogos y de Filósofos, p. 161-172, y *Respuestas*, seguidas de un Resumen a la manera
vi de los Geómetras, p. 172-232; *terceras Objeciones*, de un Filósofo, con *Respuestas* intercaladas, p. 233-271; *cuartas Objeciones*, de un Teólogo muy sutil, *subtilissimi Theologi*, p. 272-304, y *Respuestas*, p. 305-354; *quintas Objeciones*, de Pierre Gassend[4], el único que es nombrado, p. 355-492, y *Respuestas* 493-551; *sextas o últimas Objeciones*, p. 552-566, y *Respuestas*, p. 566-602. Total, 602 páginas (más 20 páginas preliminares no numeradas); formato in-8.

Renati Des-Cartes Meditationes de Prima Philosophia, In quibus Dei exitentia et animae humanae a corpore distinctio, demonstrantur. His adjunctae sunt variae objectiones doctorum virorum in istas de Deo et anima demonstrationes; cum Responsionibus Authoris. Secunda editio septimis objectionibus antehac non visis aucta: tal es el título completo de la segunda edición, publicada en Ámsterdam donde Louis Elzevier, en 1642. Formato pequeño in-12. Marca: *la Minerve*; viene a ser una de las primeras obras en las que figura esta marca, con la divisa *Ne extra oleas*. Se ve que el título ha cambiado un poco: *in quibus* en lugar de *in qua*; y sobre todo, en lugar de *animae inmortalitas*, esta significativa variante: *animae humanae et corporis distinctio*. Por lo demás, tampoco hay aprobación, ni privilegio. Pero se vuelve a encontrar sobre todo el mismo contenido que en la primera edición, y en el mismo orden, salvo, sin embargo, el *Index* que ha desaparecido (lo hemos puesto en nota, p. 10-11). He aquí el contenido: *Epistola, Praefatio, Synopsis*, ésta p. 1-6; las seis *Meditaciones*, p. 7-95; *primeras Objeciones y Respuestas*, p. 96-131; *segundas*, p. 132-191; *terceras*, p. 192-224; *cuartas*, p. 225-296; *quintas*, p. 297-454; *sextas*,

3 Las páginas indicadas a continuación se refieren a la edición correspondiente de las *Meditaciones*.

4 Charles Adam escribe siempre Gassend.

p. 455-496. Pero además, tal como lo anuncia el título de toda la obra, las sextas Objeciones ya no son los últimas, *ultimae*, como en 1641; en la edición de 1642 están seguidas por las *séptimas Objeciones con las Notas del Autor.* Y esta importante adición forma como un nuevo volumen, a continuación del primero, con un frontispicio particular: *Objectiones septimae In Meditationes de prima Philo-* VII
sophia cum notis Authoris. Amstelodami, Apud Ludovicum Elzevirium, 1634. Cum Authoris consensu, y con una paginación aparte, p. 1-138, contando por lo demás como páginas 1-2 el frontispicio y el reverso. Los caracteres siguen siendo ante todo los mismos que para todas las Objeciones y Respuestas, y las Meditaciones que preceden. Pero la segunda edición añade a estas séptimas Objeciones, donde las notas de Descartes se hallan intercaladas, un texto muy importante, la Carta de Descartes al P. Dinet, titulada: *Admodum Reverendo Patri* PATRI DINET *Societatis Iesu Praeposito provinciali per Franciam, Renatus Des Cartes S. D.* Esta carta se halla impresa en caracteres más fuertes, y va de la página 139 a la 212; continúa así la paginación de las séptimas Objeciones, y forma con ellas un todo. Porque en efecto, en parte al menos, ella las completa: las séptimas Objeciones son del P. Bourdin, jesuita, quien tenía como superior al P. Dinet, y Descartes le hace a este último un recuento de sus conflictos con Bourdin, como también, aprovechando la ocasión, con un ministro de Utrecht, Gisbert Voet[5]. Sin embargo este nuevo volumen, aunque pueda separarse del primero, forma en verdad un cuerpo con él, puesto que la portadilla de éste hace expresamente mención de ello: *Secunda editio... septimis objectionibus... aucta.*

Estas son las dos fuentes de las que abrevaremos para una nueva edición latina de las *Meditaciones.* Ellas fueron sin embargo reimpresas una vez más durante la vida de Descartes, pero sin las Objeciones y Respuestas que las acompañan, sin la Carta ni el Prefacio, aunque con la *Synopsis,* y Descartes no tuvo nada que ver con esta reimpresión. Fue en 1644, en Ámsterdam, *apud Iohannem Blaev*: un amigo de Gassend, Samuel Sorbière, esta-

5 Gisbert Voet (1588-1676): ministro calvinista de Utrecht.

blecido entonces en Holanda, publicó allí las Objeciones de éste, es decir, las quintas, con las Respuestas de Descartes, y también extensas Réplicas o Instancias de Gassend, todo bajo este titulo: *Petri Gassendi Disquisitio Metaphysica. Seu Dubitationes et*
VIII *Instantiae: adversus Renati Cartesii Metaphysicam et Responsa.* La obra in-4° no cuenta con menos de 319 páginas (más 14 páginas no numeradas). Al final del volumen, para comodidad del lector, Sobiére ha añadido el texto de las seis Mèditaciones con una nueva paginación, de 48 páginas (la portadilla cuenta por las páginas 1-2): Renati Des-Cartes Meditationes De Prima Philosophia, *In quibus Dei existentia, et Animae humanae a corpore distinctio, demonstrantur. (Amstelodami, Apud Iohannem Blaev,* MDCXLIV). Por lo demás, esta adición no ofrece para el texto ningún interés.

Las otras ediciones de la *Meditaciones* en latín no aparecieron sino después de la muerte de Descartes. Los Elzevier de Ámsterdam hicieron hasta cinco, sin contar la de 1642; ésta era un pequeño in-12, las otras cinco fueron en formato in-4°. La primera edición elzeviriana in-4° es de 1650; las cuatro siguientes son de 1654, 1663, 1670 y 1678. El título es el mismo, salvo que estas cuatro últimas llevan la mención *editio ultima*, en lugar de *tertia* en 1650. Además las dos primeras (1650 y 1654) llevan el nombre de Louis Elzevier, la tercera (1663) el de Louis y Daniel, y las dos últimas (1670 y 1678) sólo el de Daniel. He aquí el título común a todas: Renati Des-Cartes Meditationes de prima philosophia. *In quibus Dei existentia, et animae humanae a corpore distinctio, demonstrantur. His adjunctae sunt variae objectiones doctorum virorum in istas de Deo et anima demonstrationes. Cum Responsionibus Authoris. Tertia editio* (o *Editio ultima*) *prioribus auctior et emendatior.* (Marca: *Minerva*). Igualmente la misma paginación en estas cinco ediciones in-4°, a saber: 6 hojas liminares, –191 páginas para la 1ª parte, –164 páginas para el *Appendix* (fechado 1649 en la edición de 1650), 88 páginas para la *Epistola ad Voetium.* Estas 88 páginas constituyen una adición muy importante de la nueva edición. Ella sigue naturalmente a la Carta al P. Dinet que terminaba la edición de 1642; y sobre todo ella completa un vo-
IX lumen que, sin esto, se hubiera talvez mostrado un poco delgado,

con 191 + 164 ó 355 páginas solamente, mientras que cuenta 355 + 88 ó 433. Por lo demás, Louis Elzevier había impreso él mismo ya esta carta a Voet por separado en 1643. –Además, la primera parte ofrece, después de las sextas Objeciones y Respuestas, un texto que Louis Elzevier había también publicado aparte en 1648: RENATI DES-CARTES, *Notae in programma quoddam, sub finem anni 1647, in Belgio editum,* etc., p. 169-191. Por el contrario, las quintas Objeciones de Gassend no aparecen en su lugar entre las cuartas y las sextas. En ese lugar Elzevier da la traducción latina de dos textos insertados en 1647 en el volumen de las *Meditaciones* en francés: a saber, una *Advertencia* de Descartes a propósito de las Objeciones de Gassend, y una *Carta a Clerselier* en respuesta a algunas de las Instancias publicadas en la *Disquisitio Metaphysica* en 1644. El primero de estos dos textos ofrece, en la edición de 1650, una particularidad muy interesante: mientras que, para todo el resto, ella no hace sino traducir exactamente el original, hay un pasaje, sin embargo, que se encuentra cambiado por completo. A propósito de las Objeciones de Gassend, Descartes había dicho en francés: «*Cuando supe que el Señor C. L. R se había tomado el trabajo de traducir las otras objeciones, le he pedido omitir éstas*». Esta es la frase latina correspondiente: «*Cum audivi Ludovicum Elzevirium, industrium typographum, Meditationes meas una cum aliis Objectionibus praelo suo iterum subjicere decrevisse, rogavi ipsum ut Quintas objectiones omitteret.*»[6] (Edición de Ámsterdam, Louis Elzevier, 1650, p. 141). Descartes habría hecho entonces, él mismo, recomendaciones expresas a Louis Elzevier para que la edición de 1650 (iniciada por lo demás en 1649, como de ello da fe la fecha del *Appendix*), es decir, la segunda que salió de las prensas de Ámsterdam, fuera diferente de la de 1642, que era la primera impresa en Holanda. Sin embargo, Elzevier no quiso excluir por completo del volumen las quintas Objeciones y Respuestas: se contentó con relegarlas, con las séptimas (del P. Bourdin), a un *Appendix* compuesto

x

6 Traducción: «*Cuando escuché que Louis Elzevier, diligente tipógrafo, había tomado la decisión de entregar de nuevo a su imprenta mis Meditaciones junto con las otras Objeciones, le rogué que omitiera las Quintas objeciones*».

así: p. 2, *Typographus Lectori;* p. 3, *Objectiones quintae: Eximio viro Renato Cartesio P. Gassendus Gassendus S.*; p. 55, *Responsio Authoris ad quintas Objectiones*; p. 78, *Objectiones septimae cum notis Authoris, sive Dissertatio de prima philosophia*; p. 143, *Admodum Reverendo Patri Dinet, etc.* Por lo demás, he aquí, a este respecto, la declaración del editor mismo que encabeza este *Appendix*, bajo el título: *Typographus Lectori*:

«*Etiamsi Auctor Meditationum de Prima Philosophia noluerit ut Objectiones quintae amplius in suo libro cum coeteris legerentur, ut ex posita loco illarun Admonitione liquere potest; quia tamen a magni nominis Philosopho sunt profectae, rem curiosis ingeniis non ingrata me facturum existimavi, si illas hoc loco, quamvis alieno, una cum Responsionibus reponerem. Quae ratio cum pro septimis etiam Objectionibus et Responsionibus militet, eas quoque Quintae subjunxi, simulque Epistolas ad Iesuitam Dinet & ad Gisbertum Voetium Vltrajectinum Theologum. Et ne qua in re illorum votis desim, eadem opera hic significabo, Primarum objectionum auctorem esse doctum quendam Foederati Belgii Theologum, Secundas Lutetiae a Marino Mersenno ex diversorum Philosophorum et Theologorum ore exceptas fuisse, Tertias esse Thomae Hobbii celebris Philosophi Angli, Quartas Antonii Arnaldi Doctoris Teheologiae Sorbonici, Quintas nomen auctoris sui Petri Gassendi praeferre, Sextas rursus ab eodem Mersenno ex aliorum ore fuisse exceptas, Septimas denique apparere ex Epistola ad Patrem Dinet esse Iesuitae cujusdam.*»[7]

7 Traducción: «*El Tipógrafo al Lector. Aunque el autor de las Meditaciones sobre la Filosofía primera no ha querido que se sigan leyendo las quintas Objeciones en su libro junto con la demás, tal como puede verse por la Advertencia que las remplazó; sin embargo, como han sido presentadas por un Filósofo renombrado, he considerado que no desagradaría a los ingenios curiosos lo que yo haría si las volviera a colocar, junto con las Respuestas, en este lugar, aunque no sea el propio. Como esta razón vale también para las séptimas Objeciones y Respuestas, las he adjuntado a las Quintas, así como las Cartas al Jesuita Dinet y al Teólogo Gisbert Voet de Utrecht. Y para no dejar de dar satisfacción a los deseos de aquellos, voy a indicar igualmente que el autor de las Primeras objeciones es un cierto Teólogo ilustre de la Federación Belga [Holanda], que las Segundas fueron recopiladas en*

Vinieron luego las ediciones de Blaev en Ámsterdam, de 1685, 1698, etc., también en formato in-4°. Se trata de la reproducción de las ediciones elzevirianas. Omiten igualmente las quintas Objeciones de Gassend entre las cuartas y las sextas; en su lugar se encuentra la traducción latina de los mismos dos textos: *Advertencia* de Descartes, en la edición francesa de 1647, y *Carta a Clerselier.* Se adicionan igualmente las *Notae in programma quoddam*, etc., luego de las sextas Objeciones. El mismo *Appendix* compuesto de igual manera: quintas Objeciones de Gassend y Respuestas de Descartes, las séptimas (del P. Bourdin) y las Notas intercaladas de Descartes, Carta de éste al P. Dinet. Finalmente, para terminar, la Carta de Voet. XI

¿Cómo convendría utilizar ahora las ediciones antiguas, ya sea para el contenido del presente volumen, ya sea para establecer el texto?

Para el contenido, la segunda edición de 1642 es evidente que debe ser la pauta. En efecto, la primera edición es incompleta: faltan las séptimas Objeciones, que no habían sido enviadas a tiempo para figurar allí, y que, por otra parte, fueron hechas, no a partir de una copia manuscrita dirigida antes de la impresión por Mersenne a los teólogos o filósofos cuyas críticas buscaba, como las otras, sino a partir del volumen impreso desde el 28 de agosto de 1641, y que el P. Bourdin, autor de las séptimas Objeciones, había estudiado él mismo con el único propósito de criticarlo. Como Descartes, además, había adjuntado a esas séptimas Objeciones, acrecentadas con sus propias Notas, la Carta que él había escrito luego al P. Dinet, nosotros tampoco las separaremos en el presente volumen. Sin embargo, no vamos a añadir, como lo hicieran los Elzevier de 1650 a 1678, y luego Blaev, la Carta a Voet. En efecto, esta adición por parte de los impresores de Holanda parece no haber tenido

París por Marin Mersenne de la boca de diversos Filósofos y Teólogos, las Terceras son de Thomas Hobbes, célebre Filósofo Inglés, las Cuartas son de Antoine Arnauld, Doctor en Teología de la Sorbona, las Quintas ostentan como nombre de autor a Pierre Gassend, las Sextas fueron, unas vez más, recogidas por Mersenne de la boca de otros, y finalmente las Séptimas muestran, por la Carta al Padre Dinet, que son de algún Jesuita».

ninguna otra causa, sino la necesidad de acrecentar un volumen, que bajo el nuevo formato in-4° hubiera sido demasiado delgado. Ahora bien, nuestro presente volumen de las *Meditationes* en latín es ya bastante voluminoso sin ello. Por otra parte, si bien es cierto que una buena mitad de la Carta al P. Dinet relata en efecto los conflictos de Descartes en Utrecht con Voet, lo cual explica que la *Carta a Voet* venga naturalmente después, para tener un todo completo habría que imprimir también la *Carta apologética el Magistrado de Utrecht*, de nuevo sobre el mismo tema, y además, como lo han hecho las ediciones holandesas a partir de 1650, las *Notae in*
XII *programma* etc., último texto del expediente de las relaciones de Descartes con su antiguo discípulo y amigo de Utrecht, el profesor Henry le Roy. ¿No sería mejor, puesto que nos faltaría espacio, reservar esos tres textos: *Carta a Voet, Carta apologética al Magistrado de Utrecht* y *Notae in programma etc.*, ya que completarían muy bien otro volumen nuestro con los *Principia Philosophiae* en latín, un poco delgado sin ello?

Por otra parte, no vamos a imitar a los editores de Holanda, que sacaron de su espacio cronológico las quintas Objeciones y Respuestas, para convertirlas en un simple *Appendix* junto con las séptimas etc. Pudieron muy bien sentirse autorizados para ello con la *Advertencia* de Descartes, en la edición francesa de las *Meditaciones* en 1647, y también de las instrucciones precisas que el filósofo parece haberle impartido a Louis Elzevier en 1649. Sin embargo Descartes no habla, en 1647, sino de la traducción de esas cinco Objeciones, y compromete a Clerselier para que no la lleve a cabo; sin embargo, una vez que ellas fueron traducidas, él no se opuso a que fueran impresas al final del volumen. Así mismo más tarde, en 1649, a pesar de sus instrucciones a Louis Elzevier, él dejó que se reimprimiera el texto, al menos en un *Appendix*. Además, él mismo había ya permitido, y sin duda cuidado, de que se imprimiera ese texto de las quintas Objeciones con sus propias Respuestas en latín, entre las cuartas y las sextas, en la segunda edición hecha bajo su cuidado en Ámsterdam por Louis Elzevier en 1642. Parece entonces que seremos más fieles a su primer pensamiento

si las mantenemos, como él, en su lugar dentro del conjunto de la obra, que si escuchamos con demasiada complacencia una palabra que tal vez se le escapó más tarde en un momento de mal humor, y que, luego de haberla pronunciado, no habría querido retirarla, salvo cerrando un ojo sobre lo que habrían de hacer sus editores. Y se hallaba tan lejos de quedarse indiferente frente a la Objeciones de Gassend, que no sólo permitió, al fin de cuentas, que se imprimiese, aunque a continuación de las otras, tanto la traducción francesa en 1647, como el texto latino en 1640-1650, sino que quiso leer además el grueso volumen de Instancias o *Disquisitio Metaphysica*, y le respondió al menos en algunos puntos. A este propósito hemos creído que debemos reproducir *in extenso* (p. 394-409 del primer volumen) la tabla de materias de esta *Disquisitio*, la cual tiene la doble ventaja de ofrecer a la vez el sumario detallado de las Instancias de Gassend, y los sumarios, punto por punto, de las Objeciones de Gassend y de las Respuestas de Descartes, lo cual hacía falta en las ediciones de 1641 y de 1642, aunque sea muy probable que estos últimos sumarios sean obra del editor de la *Disquisitio*, Samuel Sorbière.[8]

Finalmente, apenas si hace falta decir que en todos los lugares que se haga necesario, el lector será advertido de las diferencias entre la edición de 1642 y la de 1641, la más notable de las cuales es un largo pasaje que termina las Respuestas de Descartes a las cuartas Objeciones de Antoine Arnauld: este pasaje tan importante sobre la Eucaristía, enviado primero en 1640 a Mersenne, no había aparecido en la primera edición de 1641, sin duda para obtener más fácilmente la aprobación de la Sorbona; fue restituido naturalmente en la edición de 1642 (véase AT VII, 252, l. 22 a 256 l. 8)[9].

Para el texto, se debe seguir también esta segunda edición de 1642. En efecto, la de 1641 fue impresa en París lejos de Des-

8 Hemos trasladado al final, luego de las sextas Objeciones, un resumen de esas quintas Objeciones, así como la versión francesa de las Respuestas de Descartes hecha por Clerselier y publicada por La Plèiade, tal como se indicará en su momento.

9 En la traducción francesa estos párrafos corresponden a las páginas 194 a 197, a partir de: «*Pero tal vez porque los primeros Teólogos...*».

cartes, quien se hallaba en Holanda, y a quien no se le enviaron las pruebas. Mersenne, quien estuvo al cuidado de la impresión, se contentó con pedirle de tiempo en tiempo al filósofo algunas correcciones o modificaciones, algunas veces en cuanto al sentido, y con más frecuencia por el lenguaje. Al menos es todo lo que nos da a conocer la correspondencia de Descartes; y las informaciones que ella ofrece sobre esto serán señaladas con cuidado en el presente volumen mediante notas al pie de página. Por otra parte, disponemos de una declaración que, sólo ella, sería suficiente para establecer la inferioridad del texto de la primera edición comparado con la segunda. Al final de la edición de 1641, página de las *errata*,
XIV encontramos esto: «*Quoniam hæc absente Authore, atque ab exemplari, non ab eius manuscripto, typis mandata sunt, nulla diligentia potuit impedire, quin aliqui errores irrepserint, quorum praecipui sic corriguntur.*»[10]

Sin embargo, ello no significa que estemos seguros de que Descartes haya revisado él mismo las pruebas de la segunda edición. Pero es verosímil, ya que la impresión se hacía en Ámsterdam, que no se halla tan distante de Endegeest (cerca de 8 leguas), donde habitaba Descartes durante todo este año de 1642. Podemos entonces seguir este texto con toda confianza, sin dejar sin embargo de señalar con cuidado todas las variantes de la primera edición. Todavía otras variantes, y a veces hasta correcciones felices, nos han sido ofrecidas, en cuanto al texto de las quintas Objeciones (las de Gassend), por la *Disquisitio Metaphysica* de 1644; hemos señalado cada una en su lugar.

Tampoco la ortografía es la misma en las dos ediciones de 1641 y 1642. Adoptaremos igualmente la de Holanda en 1642. Sin embargo presenta muchas innovaciones: distinción de la *i* y de la *j* (salvo, sin embargo, para las mayúsculas el iniciar las palabras, donde casi siempre se encuentra *I*, y el caso particular *ajo, ajebant*); distinción entre *u* y *v*, tanto en letras iniciales, como dentro del

10 Traducción: «*Como esto fue enviado a la imprenta estando ausente el autor, y a partir de una copia, y no de su manuscrito, ningún cuidado pudo impedir que se introdujeran algunos errores, de los cuales los más importantes se corrigen así*».

cuerpo de las palabras, etc. La edición de 1641, por el contrario, hecha en París, es más arcaica: no distingue la *j* de la *i* (ejemplo: *eius, coniicere*, etc.); imprime de manera uniforme *v* por *u* o *v* encabezando una palabra (*vt, vnvs*, etc.), y *u* por *v* en el cuerpo de las palabras (*diuersus, viuunt*, etc.). En esto ella se aproxima ciertamente más a la ortografía de Descartes, y tal vez convendría adoptarla. Sin embargo, como el texto impreso en París fue elaborado, no a partir del manuscrito del filósofo, sino de una copia (*ab exemplari, non ab eius manuscrito*), y como, por otra parte, Descartes dejó pasar en la edición de 1642 la ortografía de Elzevier, y por consiguiente no la desaprobó, podremos entonces seguirla sin escrúpulo, también, por otra parte, como más conforme a nuestras costumbres modernas. —Señalemos una particularidad interesante de las quintas Objeciones, y que parece propia de Gassend; porque se la vuelve a encontrar no sólo en el texto de estas Objeciones, impresas en 1641 y en 1642, sino también en la *Disquisitio Metaphysica* de 1644, y en general en todas las obras de este filósofo (GASSENDI *Opera*, edición de 1658). Casi siempre *eis* se escribe en lugar de *e* en las palabras *omneis, plureis*, etc., y también en el caso de *i* en *heic, heinc*, etc. Reproduciremos esta particularidad.[11] XV

Hay una dificultad que nos ha demorado algún tiempo. El texto latino de las *Meditaciones* fue impreso, ya sea en 1641, ya sea en 1642, en forma seguida, casi sin puntos aparte, lo cual hace su lectura muy fatigosa. Sin duda se tiene la impresión casi material de un razonamiento que se sostiene de un extremo al otro, y que conforma un todo compacto y como un bloque. Sin embargo el razonamiento de Descartes tiene también cierta flexibilidad y como articulaciones: se parece a un organismo que se desarrolla, o a una

11 BR: «Se podrá ver que la puntuación de las dos ediciones antiguas es en muchos casos diferente, pero también poco conforme con nuestras costumbres modernas tanto en la una como en la otra. También Adam y Tannery adoptaron una que les es propia y que nosotros respetamos, indicando, sin embargo, los lugares en los que nos parece que se equivocaron». (BR: se trata de las notas introducidas por Bernard Rochot, encargado de poner al día la edición de Adam-Tannery. Véase *Nota del traductor al español*).

tropa en marcha, con sus compañías y sus escuadras que se suceden con intervalos regulares. Por eso los antiguos editores, al menos para la traducción francesa, no dudaron en separar párrafos con la frecuencia que les pareció posible. Hemos hecho lo mismo con tanto menos escrúpulos, cuanto que un estudio cuidadoso del texto de Descartes ofrece, a nuestro parecer, algunas indicaciones sobre ello, y que, al cortar en pedazos el pensamiento del filósofo, tantos cuantos puede hacerlo un hábil cocinero, como decía Platón, no hemos creído traicionar sus intenciones, sino, por el contrario, respetarlas y seguirlas más fielmente.

En efecto, la sexta Meditación, y hasta la misma quinta, no se parecen en esto a las cuatro que las preceden, como si los editores se hubieran cansado ellos mismos de esas largas frases adjuntadas de manera interminable, sin ni siquiera un descanso para los ojos, ni un respiro para la atención del lector. Precisamente, las dos pri-
XVI meras ediciones comienzan a dividir el texto en párrafos a partir de la p. 68, del presente volumen, l. 20.[12] El texto de la sexta Meditación tiene como *diecinueve* puntos aparte (1ª edición), lo que puede ser excesivo; y el texto de la quinta tiene cuatro, lo que no es suficiente. ¿No es esto un ejemplo para imprimir igualmente el texto de las Meditaciones I, II, III y IV, aunque, ni en 1642, ni en 1641, tenga ni siquiera un punto aparte?

Ahora bien, ¿lo quiso así Descartes? ¿O sería la falla de los editores que no comprendieron bien sus indicaciones? En los autógrafos que tenemos de él es verdad que él no introduce muchos puntos aparte; pero de vez en cuanto, luego de un punto, la frase siguiente, en lugar de retomar de manera inmediata, deja un pequeño espacio en blanco, muy claro, y que, tengámoslo en cuenta, no se encuentra antes de todas las frases, sino antes de aquellas que pasan a un orden distinto de ideas. Este pequeño intervalo en blanco corresponde entonces claramente a un punto aparte, y parece que significa serle fiel a Descartes cuando se lo interpreta así tipográficamente, como lo hemos hecho con mucha frecuencia en

12 En la traducción francesa el punto de partida corresponde a la página 54: «*Por lo demás, desde cualquier prueba...*».

los cinco volúmenes de la *Correspondencia*. Por el contrario, no tenerlo en cuenta, y pasar por encima de ese pequeño intervalo ignorándolo, sería establecer un puente donde hay una fosa, y conectar de manera indebida a lo que precede, un desarrollo nuevo que el filósofo ha querido claramente desconectar. Si el manuscrito de las Meditaciones presentaba esa particularidad, nada podemos saber al respecto, y hasta debemos dudar de ello, porque no se trataba de un autógrafo de Descartes, sino de una copia, como lo vimos más arriba, *ab exemplari, non ab eius manuscripto*: a menos que la copia, cosa improbable, hubiera reproducido como un calco las mínimas particularidades del original. Sin embargo, al menos en la edición de 1642, se notan con bastante frecuencia al final de las frases pequeños intervalos en blanco. Uno no se atrevería a decir que fuera por conformidad con el manuscrito, sobre todo si no se está seguro de que éste daba tales indicaciones. Tal vez sean simples descuidos del tipógrafo, sobre todo porque tales intervalos corresponden bien algunas veces a cambios de las ideas, pero no siempre. Entonces la duda misma puede interpretarse a favor nuestro, y no veríamos por qué habríamos de tener respeto supersticioso por una disposición tipográfica de la cual no se puede decir ni siquiera que los mismos editores la hayan observado (al menos en las Meditaciones V y VI), y que, por otra parte, no se tiene razón para atribuirla a Descartes, sino más bien al contrario. XVII

Sin embargo, se podría objetar que si Descartes hubiera querido que se introdujeran más puntos aparte, él hubiera corregido en este sentido la edición de 1642 impresa tan cerca de él, en Ámsterdam. Pero, en primer lugar, es posible, y hasta probable, que esta edición haya sido hecha, no sobre un nuevo manuscrito, que no se habrían tomado el trabajo de recopiar para ello, sino sobre la edición de 1641, de la cual se habría sacrificado un ejemplar: en este caso se habrían seguido por lo general sus divisiones. Además, no es absolutamente cierto que Descartes haya revisado todas las pruebas, sobre todo desde este punto de vista: en el siglo XVII no se le otorgaba la misma importancia que nosotros a una disposición puramente tipográfica, y es muy posible que el filósofo, centrado por completo en el orden lógico, haya descuidado la rectificación del orden que

había seguido el impresor, después de todo pura cuestión de forma, bastante indiferente para quien atiende principalmente al fondo. Entonces no se sigue de allí ninguna consecuencia, ni obligación alguna, y en este sentido mantenemos siempre nuestra plena y entera libertad.

La hemos utilizado en el mejor sentido. Por lo tanto, hemos puesto sin duda punto aparte cada vez que el sentido parecía no sólo autorizarlo, sino exigirlo. Ahora bien, el razonamiento de Descartes es tan nítido, que muy pocas ocasiones de error son dejadas en ello a una interpretación atenta: casi con total seguridad se puede introducir el dedo en el sitio preciso donde termina una argumentación y donde comienza otra. Hemos cortado el texto de cada Meditación en tantos párrafos cuantos hemos juzgado necesarios, tanto para la
XVIII comodidad de la lectura, como para la inteligencia más expedita del desarrollo metafísico. También el lector podrá siempre reconstruir el texto tal como ha sido impreso en su momento, en su continuidad demasiado absoluta: hay notas que indican los lugares donde nuestra edición separa un párrafo, mientras que no lo hace la de 1641 o de 1642. Pero estamos persuadidos de que no hemos sido infieles a la letra en este punto, y esto sólo en apariencia, sino para mantenernos más fieles al espíritu de Descartes, y tal vez hasta a su texto, si lo tuviéramos escrito de su mano y con todas las indicaciones que él hubiera podido introducir en él.[13]

CHARLES ADAM
Nancy, 31 de julio de 1904

13 BR: «Las correcciones que debían hacerse a la edición de 1641 fueron indicadas por Descartes mismo en una carta del 29 de julio de 1641 a Ch. Huygens (véase AT III, Appendice, lettre LXV). No son sino las principales: hay diez y ocho que se encuentran naturalmente ejecutadas en 1642».

RENATI

DES-CARTES,

MEDITATIONES DE PRIMA PHILOSOPHIA,

IN QVA DEI EXISTENTIA ET ANIMÆ IMMORTALITAS DEMONSTRATVR.

PARISIIS,
Apud MICHAELEM SOLY, viâ Iacobeâ, sub signo Phœnicis.

M. DC. XLI.
Cum Priuilegio, & Approbatione Doctorum.

DE RENÉ DES-CARTES*, MEDITACIONES ACERCA DE LA FILOSOFÍA PRIMERA,

EN LA CUAL SE DEMUESTRA LA EXISTENCIA DE DIOS Y LA INMORTALIDAD DEL ALMA.

PARÍS,

donde MICHEL SOLY, calle S. Jacques, bajo el signo del Fénix.

M. DC. XLI.

Con Privilegio, y Aprobación de los Doctores.

---

* Descartes escribía su nombre separado Des-Cartes. En los textos lo usaremos junto, como se acostumbra hoy.

RENATI

DES-CARTES,

MEDITATIONES

De Prima

PHILOSOPHIA,

In quibus Dei exiſtentia, & animæ humanæ à corpore diſtinctio, demonſtrantur.

His adjunctæ ſunt variæ objectiones doctorum virorum in iſtas de Deo & anima demonſtrationes;

Cum Reſponſionibus Authoris.

Secunda editio ſeptimis objectionibus antehac non viſis aucta.

Amſtelodami,

Apud Ludovicum Elzevirium. 1642.

DE RENÉ DES-CARTES, MEDITACIONES ACERCA DE LA FILOSOFÍA PRIMERA,

En las cuales se demuestran la existencia de Dios, y la distinción del alma humana con respecto al cuerpo.

Se han añadido a ellas varias objeciones de señores doctores a estas demostraciones acerca de Dios y del alma;

Con Respuestas del Autor.

Segunda edición aumentada con las séptimas objeciones no vistas antes.

Ámsterdam,
Donde Louis Elzevier, 1642.

RENATI DES CARTES

MEDITATIONES

De Prima

PHILOSOPHIA,

In quibus Dei exiſtentia, & animæ humanæ à corpore diſtinctio, demonſtrantur.

His adjunctæ ſunt variæ objectiones doctorum virorum in iſtas de Deo & anima demonſtrationes;

CVM RESPONSIONIBVS AVTHORIS.

Tertia editio prioribus auctior & emendatior.

AMSTELODAMI,
Apud Ludovicum Elzevirium.
cIↃ IↃc L.

DE RENÉ DES-CARTES, MEDITACIONES ACERCA DE LA FILOSOFÍA PRIMERA,

En las cuales se demuestran la existencia de Dios, y la distinción del alma humana con respecto al cuerpo.

Se han añadido a ellas varias objeciones de señores doctores a estas demostraciones de Dios y del alma;

CON RESPUESTAS DEL AUTOR.

Tercera edición aumentada y corregida con respecto a las anteriores.

ÁMSTERDAM,
Donde Louis Elzevier.
M DC L.

AT VII

1

Sapientissimis clarissimisque viris sacræ Facultatis Theologiæ Parisiensis Decano & Doctoribus

Renatus Des cartes
S. D.

TAM JUSTA CAUSA ME impellit ad hoc scriptum vobis offerendum, & tam justam etiam vos habituros esse confido ad ejus deffensionem suscipiendam, postquam instituti mei rationem intelligetis, ut nullâ re melius illud hîc possim commendare, quàm si quid in eo sequutus sim paucis dicam.[1]

Semper existimavi duas quæstiones, de Deo & de Animâ, præcipuas esse ex iis quæ Philosophiæ potius quàm Theologiæ ope sunt demonstrandæ: nam quamvis nobis fidelibus animam humanam cum corpore non
2 interire, Deumque existere, fide credere sufficiat, certe infidelibus nulla religio, nec fere etiam ulla moralis virtus, videtur posse persuaderi, nisi prius illis ista duo ratione naturali probentur: cùmque sæpe in hac vitâ majora vitiis quàm virtutibus præmia proponantur, pauci rectum utili præferrent, si nec Deum timerent, nec aliam vitam expectarent. Et quamvis omnino

1 1ª y 2ª edicion: la *Carta* va impresa sin división de párrafos.

A los muy sabios e ilustres varones de la sagrada Facultad de Teología de París, al decano y a los doctores

1

René Descartes,
salud en el Señor

ES TAN JUSTA LA causa que me ha movido a ofreceros este escrito, y confío en que, una vez que hayáis entendido la razón de mi propósito, la hallaréis también tan justa como para asumir su defensa, que no podría recomendároslo de otra manera mejor que diciendo con brevedad lo que he intentado en él.

He estimado siempre que son dos las cuestiones, la de Dios y la del Alma, las principales entre aquellas que hay que demostrar con ayuda de la filosofía, más que de la teología: porque, aunque para nosotros los fieles resulte suficiente creer mediante la fe que el alma 2
humana no muere con el cuerpo y que Dios existe, es cierto que no parece posible persuadir a los infieles de ninguna religión, ni casi tampoco de ninguna virtud moral, si no se les prueban antes estas dos cuestiones mediante la razón natural: y como con frecuencia en esta vida se les ofrecen mayores premios a los vicios que a las virtudes, pocos preferirían lo correcto a lo útil, si no temieran a Dios ni esperaran otra vida. Y aun cuando sea por completo verdad

verum sit, Dei existentiam credendam esse, quoniam in sacris scripturis docetur, & vice versâ credendas sacras scripturas, quoniam habentur a Deo; quia nempe, cùm fides sit donum Dei, ille idem qui dat gratiam ad reliqua credenda, potest etiam dare, ut ipsum existere credamus; non tamen hoc infidelibus proponi potest, quia circulum esse judicarent. Et quidem animadverti non modo vos omnes aliosque Theologos affirmare Dei existentiam naturali ratione posse probari, sed & ex sacrâ Scripturâ inferri, ejus cognitionem multis, quæ de rebus creatis habentur, esse faciliorem, atque omnino esse tam facilem, ut qui illam non habent sint culpandi. Patet enim Sap. 13 ex his verbis: *Nec his debet ignosci. Si enim tantum potuerunt scire, ut possent æstimare sæculum, quomodo hujus dominum non facilius invenerunt?* Et ad Rom. cap. I, dicitur illos esse *inexcusabiles.* Atque ibidem etiam per hæc verba: *Quod notum est Dei, manifestum est in illis,* videmur admoneri ea omnia quæ de Deo sciri possunt, rationibus non aliunde petitis quàm ab ipsâmet nostrâ mente posse ostendi. Quod idcirco quomodo fiat, & quâ viâ Deus facilius & certius quàm res sæculi cognoscatur, non putavi a me esse alienum inquirere.

Atque quantum ad animam, etsi multi ejus naturam
3 non facile investigari posse judicarint, & nonnulli etiam dicere ausi sint rationes humanas persuadere illam simul cum corpore interire, solâque fide contrarium teneri, quia tamen hos condemnat Concilium Lateranense sub Leone 10 habitum, sessione 8, & expresse mandat Christianis Philosophis ut eorum argumenta dissolvant, & veritatem pro viribus probent, hoc etiam aggredi non dubitavi.

Præterea, quoniam scio plerosque impios non aliam ob causam nolle credere Deum esse, mentemque humanam a corpore distingui, quàm quia dicunt hæc duo a nemine hactenus potuisse demonstrari: etsi nullo modo iis assentiar,

que se debe creer en la existencia de Dios porque se la enseña en las Sagradas Escrituras, y viceversa, que se deben creer las Sagradas Escrituras porque provienen de Dios, ya que, en verdad, al ser la fe un don de Dios, el mismo que otorga la gracia para creer todo lo demás puede también otorgarla para que creamos que existe, sin embargo esto no puede proponérsele a los infieles, porque juzgarían que es un círculo. Y por supuesto que me he percatado de que no solamente todos vosotros, así como los demás Teólogos, afirmáis que la existencia de Dios se puede probar por la razón natural, sino que también se infiere de la Sagrada Escritura que su conocimiento es más fácil que los que se tienen acerca de las cosas creadas, y que es hasta tal punto fácil, que quienes no lo tienen deben ser culpados. Resulta evidente por estas palabras de Sab. 13, 8-9: «Sin embargo no son excusables, porque si pudieron saber tanto como para lograr escrutar el universo ¿cómo no pudieron con mayor facilidad encontrar al Señor de éste?». Y en la carta a los Romanos, cap. 1, se dice que son «inexcusables». Y también allí mismo, mediante estas palabras: «Lo cognoscible de Dios es manifiesto entre ellos», vemos que se nos advierte que todo aquello que se puede conocer de Dios, se puede mostrar mediante razones no tomadas de otra parte que de nuestra misma mente. Y por lo tanto, no juzgué que me fuera ajeno investigar cómo se hace, y por qué vía se conoce a Dios con más facilidad y certeza que a las cosas del mundo.

Y en cuanto al alma, aunque muchos hayan juzgado que no 3
se puede investigar con facilidad su naturaleza, y algunos hasta se hayan atrevido a decir que las razones humanas nos persuaden que perece junto con el cuerpo, y lo contrario sólo se sustenta por la fe, sin embargo, como el Concilio de Letrán, que se llevó a cabo bajo León X, condena a estos en su sesión 8, y manda expresamente a los Filósofos Cristianos que refuten sus argumentos y que, según sus fuerzas, demuestren la verdad, tampoco dudé de intentar esto.

Además, como sé que muchos impíos no quieren creer en Dios, ni en la distinción entre la mente humana y el cuerpo, por la única causa de que, según dicen, hasta ahora estas dos cosas no han podido ser demostradas por nadie; aunque no estoy para nada de acuerdo con ellos, sino que, por el contrario, considero que casi

sed contrà rationes fere omnes, quæ pro his quæstionibus a magnis viris allatæ sunt, cùm satis intelliguntur, vim demonstrationis habere putem, vixque ullas dari posse mihi persuadeam, quæ non prius ab aliquibus aliis fuerint inventæ: nihil tamen utilius in Philosophiâ præstare[2] posse existimo, quàm si semel omnium optimæ studiose quærantur, tamque accurate & perspicue exponantur, ut apud omnes constet in posterum eas esse demonstrationes. Ac denique, quoniam nonnulli quibus notum est me quandam excoluisse Methodum ad quaslibet difficultates in scientiis resolvendas, non quidem novam, quia nihil est veritate antiquius, sed quâ me sæpe in aliis non infœliciter uti viderunt, hoc a me summopere flagitarunt: ideoque officii mei esse putavi nonnihil hac in re conari.

4 Quicquid autem præstare potui, totum in hoc Tractatu continetur. Non quod in eo diversas omnes rationes, quæ ad eadem probanda afferri possent, colligere conatus sim, neque enim hoc videtur operæ pretium esse, nisi ubi nulla habetur satis certa; sed primas tantùm & præcipuas ita prosecutus sum, ut jam pro certissimis & evidentissimis demonstrationibus illas ausim proponere. Addamque etiam tales esse, ut non putem ullam viam humano ingenio patere, per quam meliores inveniri unquam possint: cogit enim me causæ necessitas, & gloria Dei, ad quam totum hoc refertur, ut hîc aliquanto liberius de meis loquar quàm mea fert consuetudo. Atqui quantumvis certas & evidentes illas putem, non tamen ideo mihi persuadeo ad omnium captum esse accommodatas: sed, quemadmodum in Geometriâ multæ sunt ab Archimede, Apollonio, Pappo, aliisve scriptæ, quæ, etsi pro evidentibus etiam ac certis ab omnibus habeantur, quia nempe nihil plane continent quod seorsim spectatum non sit cognitu facillimum, nihilque in quo sequentia cum antecedentibus non accurate cohæreant, quia tamen

2 1ª edición: *præstari.*

todas las razones que han sido aportadas en favor de ellas por varones ilustres, cuando se las entiende bien, poseen fuerza demostrativa, y estoy persuadido de que apenas pueden darse otras que no hayan sido ya antes descubiertas por otros; sin embargo estimo que en Filosofía no puede ofrecerse nada más útil que si, por una vez, se buscan con cuidado las mejores de todas, y se exponen con tanto cuidado y precisión, que en adelante conste ante todos que son demostraciones. Y finalmente, como algunos que han sabido que he cultivado un cierto Método para resolver algunas dificultades en las ciencias, no ciertamente nuevo, ya que nada hay más antiguo que la verdad, pero del cual han visto que me he servido algunas veces en otros asuntos no sin éxito, me lo han solicitado con insistencia: consideré entonces que era mi obligación el esforzarme algo en este asunto.[1]

Ahora bien, todo lo que he podido hacer se encuentra por 4
completo en este Tratado. No es que me haya esforzado por recoger en él todas las diversas razones que pueden aportarse para probar tales cosas, porque eso tampoco parece que valga la pena, sino allí donde no se tiene ninguna que sea suficientemente cierta; sino que seguí las primeras y más importantes de tal manera, que me atrevo ya a proponerlas como las demostraciones más evidentes y más ciertas. Y añadiré también que son tales, que al ingenio humano no se le ofrece ninguna vía por la cual se puedan alguna vez encontrar otras mejores: porque me urge la necesidad de la causa y la gloria de Dios, a la que todo esto se refiere, para hablar aquí de mí con algo más liberalidad de la que acostumbro. Sin embargo, por más ciertas y evidentes que las juzgue, no por ello me convenzo de que se acomoden a la captación de todos: sino que, así como en Geometría muchas razones han sido escritas por Arquímedes, Apolonio, Pappo y otros que, aunque por todos sean también tenidas por evidentes y ciertas porque no contienen nada que, tomado por aparte, no sea muy fácil de conocer, y nada en lo que la secuencia con lo antecedente no posea completa coherencia, sin embargo, como son algo largas y exigen un lector muy atento, sólo son en-

1 Véase AT III 387 l. 11.

longiusculæ sunt, & valde attentum lectorem desiderant, non nisi ab admodum paucis intelliguntur: ita, quamvis eas quibus hîc utor, certitudine & evidentiâ Geometricas æquare, vel etiam superare, existimem, vereor tamen ne a multis satis percipi non possint, tum quia etiam longiusculæ sunt, & aliæ ab aliis pendent, tum præcipue quia requirunt mentem a præjudiciis plane liberam, & quæ se ipsam a sensuum consortio facile subducat. Nec certe plures in mundo Metaphysicis studiis quàm Geometricis apti reperiuntur. Ac | præterea in eo differentia est, quod in Geometriâ, cùm omnibus sit persuasum nihil scribi solere, de quo certa demonstratio non habeatur, sæpius in eo peccant imperiti, quod falsa approbent, dum ea videri volunt intelligere, quàm quod vera refutent: contrà verò in Philosophiâ, cùm credatur nihil esse de quo non possit in utramque partem disputari, pauci veritatem investigant, & multo plures, ex eo quod ausint optima quæque impugnare, famam ingenii aucupantur.

Atque ideo, qualescunque meæ rationes esse possint, quia tamen ad Philosophiam spectant, non spero me illarum ope magnum operæ pretium esse facturum, nisi me patrocinio vestro adjuvetis. Sed cùm tanta inhæreat omnium mentibus de vestrâ Facultate opinio, tantæque sit authoritatis SORBONÆ nomen, ut non modo in rebus fidei nulli unquam Societati post sacra Concilia tantum creditum sit quàm vestræ, sed etiam in humanâ Philosophiâ nullibi major perspicacia & soliditas, nec ad ferenda judicia major integritas & sapientia esse existimetur; non dubito quin, si tantam hujus scripti curam suscipere dignemini, *primo* quidem, ut a vobis corrigatur: memor enim, non modo humanitatis, sed maxime etiam inscitiæ meæ, non affirmo nullos in eo esse errores; *deinde,* ut quæ vel desunt, vel non satis absoluta sunt, vel majorem explicationem desiderant, addantur, perficiantur, illustrentur, aut a vobis ipsis, aut saltem a me, postquam a vobis ero admonitus; ac

tendidas por muy pocos: así también, aunque las que aquí utilizo se equiparen con las geométricas en certeza y en evidencia, y hasta considero que las superan, temo sin embargo que no puedan ser bien percibidas por muchos, ya sea porque son también un poco largas y unas dependen de otras, ya sea sobre todo porque requieren una mente por completo libre de prejuicios y que se aparte con facilidad del trato con los sentidos. Y en verdad no se encuentran en el mundo más personas aptas para los estudios Metafísicos, que para los Geométricos. Pero además existe una diferencia, y es que en Geometría, como todos están persuadidos de que no suele escribirse nada de lo cual no se tenga una demostración cierta, los no peritos pecan con más frecuencia por aprobar cosas falsas, al querer aparecer como si las entendieran, que por refutar las verdaderas: en Filosofía, por el contrario, como se cree que no hay nada de lo cual no se pueda disputar por ambas partes, pocos investigan la verdad, y muchos más pretenden fama de sabios por atreverse a impugnar todo lo más valioso.

Y así pues, cualesquiera que puedan ser mis razones, como pertenecen a la Filosofía, no espero que con su ayuda pueda lograr mucho si no me ayudáis con vuestro patrocinio. En cambio, como es tan grande la opinión que hay en la mente de todos acerca de vuestra Facultad, y es de tanta autoridad el nombre de la SORBONA, de modo que no solamente en los asuntos de la fe no existe ninguna otra Sociedad, después de los sagrados Concilios, a la que se le otorgue tanto crédito como a la vuestra, sino que también en la Filosofía humana se estima que en ninguna parte hay mayor perspicacia y solidez, o mayor integridad y sabiduría para dictar los juicios; no dudo de que si tan sólo os dignáis asumir el cuidado de este escrito, *en primer lugar* para que lo corrijáis: porque, teniendo en cuenta no sólo mi humanidad, sino sobre todo mi ignorancia, no afirmo que en él no haya errores; *luego,* para que se añadan, se perfeccionen o se ilustren las cosas que falten, las que no estén suficientemente completas o las que necesiten mayor explicación, ya sea por vosotros mismos, o al menos por mí, después de que me lo hayáis advertido; y, *por último,* para que, cuando las razones contenidas en él, mediante las cuales se prueba que Dios es y que

denique, ut postquam rationes in eo contentæ, quibus Deum esse, mentemque a corpore aliam esse probatur, ad eam perspicuitatem erunt perductæ, ad quam ipsas
6 perduci posse confido, ita | nempe ut pro accuratissimis demonstrationibus habendæ sint, hoc ipsum declarare & publice testari velitis: non dubito, inquam, quin, si hoc fiat, omnes errores, qui de his quæstionibus unquam fuerunt, brevi ex hominum mentibus deleantur. Veritas enim ipsa facile efficiet ut reliqui ingeniosi & docti vestro judicio subscribant; & authoritas, ut Athei, qui scioli magis quàm ingeniosi aut docti esse solent, contradicendi animum deponant, atque etiam ut forte rationes, quas ab omnibus ingenio præditis pro demonstrationibus haberi scient, ipsi propugnent, ne non intelligere videantur. Ac denique cæteri omnes tot testimoniis facile credent, nemoque amplius erit in mundo, qui vel Dei existentiam, vel realem humanæ animæ a corpore distinctionem ausit in dubium revocare. Cujus rei quanta esset utilitas, vos ipsi, pro vestrâ singulari sapientiâ, omnium optime æstimare potestis; nec deceret me vobis, qui maximum Ecclesiæ Catholicæ columen semper fuistis, Dei & Religionis causam pluribus hîc commendare.

la mente es distinta del cuerpo, hayan sido llevadas hasta aquella claridad a la que confío que pueden ser llevadas, de tal manera que 6
deban ser tenidas como demostraciones de la máxima precisión, queráis declarar esto y dar de ello público testimonio: no dudo, digo, de que si esto se hace, en poco tiempo se borren de la mente humana todos los errores que alguna vez han existido sobre esto. Porque la verdad misma fácilmente hará que los demás sabios y doctos suscriban vuestro juicio; y la autoridad hará que los Ateos, que suelen ser más sabihondos que sabios o doctos, depongan su ánimo contradictor, y de pronto también que ellos mismos defiendan las razones que saben que son tenidas como demostraciones por todos los que ostentan sabiduría, para que no se vea que no las entienden. Y finalmente, todos los demás creerán con facilidad a tan numerosos testimonios, y no habrá nadie más en el mundo que se atreva a poner en duda, ya sea la existencia de Dios, ya la distinción real entre el alma humana y el cuerpo. Cuánta sea la utilidad de este asunto, vosotros mismos, con vuestra singular sabiduría, podéis estimarlo mejor que nadie; y no estaría bien que yo os recomendara aquí aún más la causa de Dios y de la Religión, a vosotros que habéis sido siempre la más firme columna de la Iglesia Católica.[2]

2 *de la Iglesia Católica*: estas palabras no se hallan en la traducción francesa.

Præfatio ad lectorem

QUÆSTIONES DE DEO & mente humanâ jam ante paucis attigi in *Dissertatione de Methodo recte regendæ rationis & veritatis in scientiis investigandæ*, gallice editâ anno 1637, non quidem ut ipsas ibi accurate tractarem, sed tantùm ut delibarem, & ex lectorum judiciis addiscerem quâ ratione postea essent tractandæ. Tanti enim momenti mihi visæ sunt, ut plus unâ vice de ipsis agendum esse judicarem; viamque sequor ad eas explicandas tam parum tritam, atque ab usu communi tam remotam, ut non utile putarim ipsam in gallico & passim ab omnibus legendo scripto fusiùs docere, ne debiliora etiam ingenia credere possent eam sibi esse ingrediendam.

Cùm autem ibi rogassem omnes quibus aliquid in meis scriptis reprehensione dignum occurreret, ut ejus me monere dignarentur, nulla in ea quæ de his quæstionibus attigeram notatu digna objecta sunt, præter duo, ad quæ hîc paucis, priusquam earumdem accuratiorem explicationem aggrediar, respondebo.

8 Primum est, ex eo quod mens humana in se con|versa non percipiat aliud se esse quàm rem cogitantem, non sequi ejus naturam sive *essentiam* in eo tantùm consistere,

Prefacio al lector*

YA ANTES HABÍA TRATADO brevemente las cuestiones de Dios y de la mente humana, en la *Disertación acerca del Método para dirigir correctamente la razón e investigar la verdad en las ciencias*[1], editada en francés el año de 1637, y no es que las hubiera tratado allí con cuidado, sino sólo de paso, para aprender por el juicio de los lectores cómo deberían ser tratadas posteriormente. Porque las he considerado de tanta importancia, que me parecía que debían ser tratadas más de una vez; y sigo, para explicarlas, un camino tan poco frecuentado y tan apartado del uso común, que no consideré útil enseñarlo con más amplitud en un escrito en francés que habría de ser leído ampliamente por cualquiera, para que los talentos más débiles no pudieran creer que también debía ser recorrido por ellos.

Empero, como había solicitado allí a todos los que encontraran en mis escritos algo digno de reprensión que me lo hicieran saber, nada importante se ha objetado en lo que traté sobre estas cuestiones, a no ser dos cosas, a las que responderé aquí con pocas palabras, antes de que acceda a dar una explicación más cuidadosa de las mismas.

Lo primero es que, por el hecho de que la mente humana al 8
volverse sobre sí misma no perciba ser más que una cosa pensante, no se sigue que su naturaleza o su *esencia* tan sólo consista en ser

* Este *Prefacio* no aparece en la edición francesa.

1 Véase *Discurso del Método*.

quod sit res cogitans, ita ut vox *tantùm* cætera omnia excludat quæ forte etiam dici possent ad animæ naturam pertinere. Cui objectioni respondeo me etiam ibi noluisse illa excludere in ordine ad ipsam rei veritatem (de quâ scilicet tunc non agebam), sed dumtaxat in ordine ad meam perceptionem, adeo ut sensus esset me nihil plane cognoscere quod ad essentiam meam scirem pertinere, præterquam quod essem res cogitans, sive res habens in se facultatem cogitandi. In sequentibus autem ostendam quo pacto, ex eo quod nihil aliud ad essentiam meam pertinere cognoscam, sequatur nihil etiam aliud revera ad illam pertinere.

Alterum est, ex eo quod ideam rei me perfectioris in me habeam, non sequi ipsam ideam esse me perfectiorem, & multo minùs illud quod per istam ideam repræsentatur existere. Sed respondeo hîc subesse æquivocationem in voce ideæ: sumi enim potest vel materialiter, pro operatione intellectûs, quo sensu me perfectior dici nequit, vel objective, pro re per istam operationem repræsentatâ, quæ res, etsi non supponatur extra intellectum existere, potest tamen me esse perfectior ratione suæ essentiæ. Quomodo verò, ex hoc solo quod rei me perfectioris idea in me sit, sequatur illam rem revera existere, fuse in sequentibus exponetur.

Vidi quidem præterea duo quædam scripta satis longa, sed quibus non tam meæ his de rebus rationes quàm conclusiones argumentis ex Atheorum locis communibus mutuatis impugnabantur. Et quoniam istiusmodi argumenta nullam vim habere possunt apud eos, qui rationes meas intelligent, adeoque præpostera & imbecillia sunt multorum judicia, ut magis a primum acceptis opinionibus, quantumvis falsis & a ratione alienis, persuadeantur, quàm a verâ & firmâ, sed posterius auditâ, ipsarum refutatione, nolo hîc ad illa respondere,

cosa pensante, de tal manera que la palabra *tan sólo* excluya todo lo demás que podría tal vez decirse que pertenece al alma. Objeción a la cual respondo que yo tampoco quise allí excluir todo eso en cuanto a la misma verdad de la cosa (de la cual entonces no estaba tratando), sino sólo en cuanto a mi percepción, de tal manera que el sentido era que yo no conocía nada que perteneciera a mi esencia, sino que era cosa pensante o cosa que tiene en sí la facultad de pensar. Pero en lo que viene a continuación mostraré cómo, de que yo no conozca nada más como perteneciente a mi esencia, se sigue que en verdad nada más le pertenece.

Lo segundo es que, del hecho de que tenga en mí la idea de una cosa más perfecta que yo, no se sigue que la idea misma sea más perfecta que yo, y menos aún que exista aquello que es representado por esa idea. A lo que respondo que aquí subyace una equivocación en la palabra idea; porque se la puede tomar, ya sea de manera material como la operación del intelecto, sentido en el cual no puede decirse que sea más perfecta que yo, ya sea de manera objetiva como la cosa misma representada por esa operación, cosa que, aunque no se suponga que existe fuera del intelecto, puede sin embargo ser más perfecta que yo en razón de su esencia. Ahora bien, cómo, del solo hecho de que haya en mí la idea de una cosa más perfecta que yo, se siga que esa cosa en verdad exista, se expondrá con amplitud en lo que viene a continuación.

He visto además otros dos escritos bastante largos, pero en los cuales se impugnaban, no tanto las razones que yo he dado sobre estos asuntos, cuanto las conclusiones, con argumentos tomados de lugares comunes de los Ateos.[2] Y puesto que tales argumentos no pueden tener valor alguno ante quienes entienden mis razones, y los juicios de muchos son tan precipitados y tontos que se dejan persuadir más por las opiniones recibidas primero, aunque sean falsas y ajenas a la razón, que por una refutación de las mismas, verdadera y firme, pero que ha sido escuchada después, no quiero responder aquí a esos escritos, para

9

2 Unas objeciones al *Discurso del Método* que circularon manuscritas, y a las que Descartes nunca respondió. El otro escrito no se sabe bien cuál pueda ser. Véase AT III 296 l. 23 y p. 300, *éclaircissement.*

ne mihi sint prius referenda. Tantùmque generaliter dicam ea omnia, quæ vulgo jactantur ab Atheis ad existentiam Dei impugnandam, semper ex eo pendere, quod vel humani affectus Deo affingantur, vel mentibus nostris tanta vis & sapientia arrogetur, ut quidnam Deus facere possit ac debeat, determinare & comprehendere conemur; adeo ut, modò tantùm memores simus mentes nostras considerandas esse ut finitas, Deum autem ut incomprehensibilem & infinitum, nullam ista difficultatem sint nobis paritura.

Jam verò, postquam hominum judicia semel utcunque sum expertus, iterum hîc aggredior easdem de Deo & mente humanâ quæstiones, simulque totius primæ Philosophiæ initia tractare; sed ita ut nullum vulgi plausum, nullamque Lectorum frequentiam expectem: quin etiam nullis author sum ut hæc legant, nisi tantùm iis qui seriò mecum meditari, mentemque a sensibus, simulque ab omnibus præjudiciis, abducere poterunt ac volent, quales non nisi admodum paucos reperiri satis scio. Quantum autem ad illos, qui, rationum mearum seriem & nexum comprehendere non curantes, in
10 singulas tantùm clausulas, ut | multis in more est, argutari studebunt, non magnum ex hujus scripti lectione fructum sunt percepturi; & quamvis forte in multis cavillandi occasionem inveniant, non facile tamen aliquid quod urgeat aut responsione dignum sit objicient.

Quia verò nequidem etiam aliis spondeo me in omnibus primâ fronte satisfacturum, nec tantum mihi arrogo ut confidam me omnia posse prævidere quæ alicui difficilia videbuntur, primo quidem in Meditationibus illas ipsas cogitationes exponam, quarum ope ad certam & evidentem cognitionem veritatis mihi videor pervenisse, ut experiar an fortè iisdem rationibus, quibus ego persuasus sum, alios etiam possim persuadere. Postea vero respondebo ad objectiones virorum aliquot ingenio & doctrinâ excellentium, ad quos hæ Meditationes,

no tener que comenzar exponiéndolos. Sólo diré en general que todas aquellas cosas que vulgarmente lanzan los Ateos para impugnar la existencia de Dios dependen siempre, ya sea de que se le atribuyen a Dios afectos humanos, ya sea de que se les otorga a nuestras mentes tanta fuerza y sabiduría, que pretendemos determinar y comprender lo que Dios pueda y deba hacer; de modo que, sólo con acordarnos de que nuestras mentes tienen que ser consideradas como finitas, mientras que Dios debe ser considerado como incomprensible e infinito, esas cosas no nos causarán dificultad alguna.

Ahora bien, después de haber experimentado así sea por una vez los juicios de los hombres, emprendo de nuevo aquí el tratamiento de las mismas cuestiones acerca de Dios y de la mente humana, a la vez que de los principios de toda filosofía primera; pero de tal manera que no espero el aplauso del vulgo, ni abundancia de lectores; más aún, a nadie animo a leer estas cosas, sino sólo a aquellos que puedan y quieran meditar conmigo seriamente y desprender la mente de los sentidos, a la vez que de todos los prejuicios, y yo sé muy bien que esos tales son muy pocos. Ahora bien, en cuanto a aquellos que, sin preocuparse por comprender la serie y el nexo de mis razones, se interesan únicamente en inventar argucias contra cada cláusula por separado, como muchos acostumbran, no van a reportar gran fruto de la lectura de este escrito; y aun cuando probablemente encuentren ocasión para cavilar sobre muchas cosas, no será fácil que objeten algo apremiante o digno de ser respondido.

Pero como tampoco prometo a los demás darles satisfacción en todos los asuntos a la primera vista, ni tengo tanta arrogancia como para confiar en que pueda prever todas las cosas que a alguien le pudieran parecer difíciles, expondré en primer lugar en las Meditaciones aquellos mismos pensamientos gracias a los cuales me parece que he llegado a un conocimiento de la verdad cierto y evidente, para ver si me es posible persuadir a otros con las mismas razones con las que me he persuadido yo mismo. Luego responderé a las objeciones de algunos varones excelentes por su inteligencia y sus conocimientos, a quienes estas Meditaciones les fueron remitidas

antequam typis mandarentur, examinandæ missæ sunt. Satis enim multa & varia ab illis fuerunt objecta, ut ausim sperare non facile quicquam aliis, saltem alicujus momenti, venturum in mentem, quod ii nondum attigerint. Ideoque rogo etiam atque etiam Lectores, ut non prius de Meditationibus judicium ferant, quàm objectiones istas earumque solutiones omnes perlegere dignati sint.

para ser examinadas antes de que fueran enviadas a la imprenta. Porque presentaron tantas y tan variadas objeciones, que me atrevo a confiar en que no será fácil que a alguien se le ocurran otras, al menos de cierta importancia, que ellos no hubieran ya presentado. Por lo tanto, les ruego una y otra vez a los Lectores que no juzguen de las Meditaciones antes de que se hayan dignado leer todas esas objeciones y sus respectivas respuestas.[3]

3 Entre el *Prefacio al Lector* y el *Resumen*, la edición de París (1ª ed.) intercala un *Índice* que no se encuentra en la edición de Ámsterdam (2ª ed.). Como Descartes no lo reprodujo, es sin duda porque él no era su autor; es probable que Mersenne lo hubiese compuesto, acomodándolo a la paginación de la 1ª edición. Lo presentamos al final como un anexo.

AT VII

12

Synopsis sex sequentium meditationum

IN PRIMÂ, CAUSÆ EXPONUNTUR propter quas de rebus omnibus, præsertim materialibus, possumus dubitare; quandiu scilicet non habemus alia scientiarum fundamenta, quàm ea quæ antehac habuimus. Etsi autem istius tantæ dubitationis utilitas primâ fronte non appareat, est tamen in eo maxima quòd ab omnibus præjudiciis nos liberet, viamque facillimam sternat ad mentem a sensibus abducendam; ac denique efficiat, ut de iis, quæ posteà vera esse comperiemus, non amplius dubitare possimus.

In secundâ, mens quæ, propriâ libertate utens, supponit ea omnia non existere de quorum existentiâ vel minimum potest dubitare[1], animadvertit fieri non posse quin ipsa interim existat. Quod etiam summæ est utilitatis, quoniam hoc pacto facile distinguit quænam ad se, hoc est, ad naturam intellectualem, & quænam ad corpus pertineant. Sed quia forte nonnulli rationes de animæ immortalitate illo in loco expectabunt, eos hîc monendos

13 puto me conatum esse nihil scribere quod non accurate demonstrarem; ideoque non alium ordinem sequi potuisse, quàm illum qui est apud Geometras usitatus, ut nempe omnia præmitterem ex quibus quæsita propositio dependet, antequam de ipsâ quidquam concluderem. Primum autem

1 1ª edición: *dubitare potest.*

Resumen de las seis meditaciones siguientes 12

EN LA PRIMERA SE exponen las causas por las cuales podemos dudar de todas las cosas, sobre todo de las materiales; a saber, mientras no tengamos otros fundamentos de las ciencias que los que hemos tenido hasta ahora. Y aunque a primera vista no aparezca la utilidad de tanta duda, sin embargo la mayor utilidad consiste en que nos libera de todos los prejuicios y nos abre la vía más fácil para desprender la mente de los sentidos; y hace, por último, que no podamos volver a dudar de lo que luego descubramos que es verdadero.

En la segunda, la mente, que usando de su propia libertad supone que no existe nada de aquello de cuya existencia puede abrigar la menor duda, cae en la cuenta de que no puede ser que ella entre tanto no exista. Lo cual también es de suma utilidad, porque de ese modo distingue con facilidad lo que le pertenece a ella, esto es, a la naturaleza intelectual, y lo que pertenece al cuerpo. Pero como probablemente algunos echarán de menos en ese lugar las razones para la inmortalidad del alma, considero que debo adver- 13
tirles aquí que me he esforzado por no escribir nada que no haya demostrado con cuidado; y que, por lo tanto, no he podido seguir otro orden que aquel que se acostumbra entre los Geómetras, a saber, el de anteponer todo aquello de lo que se sigue la proposición buscada, antes de concluir algo sobre ella. Ahora bien, lo primero y principal que se requiere para conocer la inmortalidad

& præcipuum quod prærequiritur ad cognoscendam animæ immortalitatem, esse ut quàm maxime perspicuum de eâ conceptum, & ab omni conceptu corporis plane distinctum, formemus; quod ibi factum est. Præterea verò requiri etiam ut sciamus ea omnia quæ clare & distincte intelligimus, eo ipso modo quo illa intelligimus, esse vera: quod ante quartam Meditationem probari non potuit; & habendum esse distinctum naturæ corporeæ conceptum, qui partim in ipsâ secunda, partim etiam in quintâ & sextâ formatur; atque ex his debere concludi ea omnia quæ clare & distincte concipiuntur ut substantiæ diversæ, sicuti concipiuntur mens & corpus, esse revera substantias realiter a se mutuò distinctas; hocque in sextâ concludi. Idemque etiam in ipsâ confirmari ex eo quòd nullum corpus nisi divisibile intelligamus, contrà autem nullam mentem nisi indivisibilem: neque enim possumus ullius mentis mediam partem concipere, ut possumus cujuslibet quantamvis[2] exigui corporis; adeo ut eorum naturæ non modo diversæ, sed etiam quodammodo contrariæ agnoscantur. Non autem ulteriùs eâ de re in hoc scripto me egisse; tum quia hæc sufficiunt ad ostendendum ex corporis corruptione mentis interitum non sequi, atque sic ad alterius vitæ spem mortalibus faciendam; tum etiam quia præmissæ, ex quibus ipsa mentis immortalitas concludi potest, ex totius
14 Physicæ explicatione dependent: primo | ut sciatur omnes omnino substantias, sive res quæ a Deo creari debent ut existant, ex naturâ suâ esse incorruptibiles, nec posse unquam desinere esse, nisi ab eodem Deo concursum suum iis denegante ad nihilum reducantur; ac deinde ut advertatur corpus quidem in genere sumptum esse substantiam, ideoque nunquam etiam perire. Sed corpus humanum, quatenus a reliquis differt corporibus, non nisi ex certâ membrorum configuratione aliisque ejusmodi accidentibus esse conflatum; mentem verò humanam

2 1ª edición: *quantumvis*.

del alma es que formemos de ella un concepto lo más claro, y por completo distinto de todo concepto de cuerpo; lo cual se ha hecho allí. Pero además se requiere también que sepamos que todas las cosas que entendemos clara y distintamente, de ese mismo modo en que las entendemos, son verdaderas; lo cual no ha podido probarse antes de la cuarta Meditación; y hay que tener un concepto distinto de la naturaleza corporal, el cual se forma en parte en esta segunda, y en parte también en la quinta y sexta; y de esto debe concluirse que todas aquellas cosas que se conciben clara y distintamente como sustancias diversas, como se conciben la mente y el cuerpo, son en verdad sustancias realmente distintas entre sí; y esto se concluye en la sexta. Y lo mismo se confirma también en la misma Meditación, a partir de que no entendemos ningún cuerpo sino en cuanto divisible, mientras que, por el contrario, no entendemos ninguna alma sino en cuanto indivisible: porque tampoco podemos concebir la mitad de alguna mente, como lo podemos de cualquier cuerpo por exiguo que sea; de tal manera que sus naturalezas no sólo se conocen como diversas, sino también en cierto modo como contrarias. Pero sobre este asunto no avancé más en este escrito; tanto porque esas cosas son suficientes para mostrar que de la corrupción del cuerpo no se sigue la muerte de la mente, y otorgar así a los mortales la esperanza de otra vida; como también porque las premisas de las cuales se puede concluir la misma inmortalidad de la mente, dependen de la explicación de toda la Física: en primer lugar, para que se sepa que absolutamente todas 14
las sustancias, es decir, las cosas que deben ser creadas por Dios para que existan, son por su naturaleza incorruptibles y no pueden nunca dejar de ser, a no ser que sean reducidas a la nada por el mismo Dios al negarles su concurso; y luego, para que se tenga en cuenta que ciertamente el cuerpo tomado en general es sustancia, y por lo tanto tampoco perece nunca, pero que el cuerpo humano, en cuanto difiere de los demás cuerpos, no está conformado sino por cierta configuración de los miembros y por otros accidentes semejantes; la mente humana, en cambio, no consta así de ningún

non ita ex ullis accidentibus constare, sed puram esse substantiam: etsi enim omnia ejus accidentia mutentur, ut quòd alias res intelligat, alias velit, alias sentiat, &c, non idcirco ipsa mens alia evadit; humanum autem corpus aliud fit ex hoc solo quòd figura quarumdam ejus partium mutetur: ex quibus sequitur corpus quidem perfacile interire, mentem autem ex naturâ suâ esse immortalem.

In tertiâ Meditatione, meum præcipuum argumentum ad probandum Dei existentiam satis fusè, ut mihi videtur, explicui. Verumtamen, quia, ut Lectorum animos quàm maxime a sensibus abducerem, nullis ibi comparationibus a rebus corporeis petitis volui uti, multæ fortasse obscuritates remanserunt, sed quæ, ut spero, postea in responsionibus ad objectiones plane tollentur; ut, inter cæteras, quomodo idea entis summe perfecti, quæ in nobis est, tantum habeat realitatis objectivæ, ut non possit non esse a causâ summe perfectâ, quod ibi illustratur comparatione machinæ valde perfectæ, cujus idea est in mente alicujus artificis; ut enim artificium objectivum hujus ideæ debet habere aliquam causam, nempe scientiam hujus artificis, vel alicujus alterius a quo illam accepit, ita | idea Dei, quæ in nobis est, non potest non habere Deum ipsum pro causâ.

In quartâ, probatur ea omnia quæ clare & distincte percipimus, esse vera, simulque in quo ratio falsitatis consistat explicatur: quæ necessariò sciri debent tam ad præcedentia firmanda, quàm ad reliqua intelligenda. (Sed ibi interim est advertendum nullo modo agi de peccato, vel errore qui committitur in persecutione boni & mali, sed de eo tantùm qui contingit in dijudicatione veri & falsi. Nec ea spectari quæ ad fidem pertinent, vel ad vitam agendam, sed tantùm speculativas & solius luminis naturalis ope cognitas veritates.)

accidente, sino que es sustancia pura: porque, aunque se cambien todos sus accidentes, como, por ejemplo, que entienda una cosas, que quiera otras, que sienta otras, etc., no por ello la misma mente se vuelve otra; en cambio el cuerpo humano se vuelve otro con sólo que se modifique la figura de algunas de sus partes: de donde se sigue que el cuerpo perece con mucha facilidad, pero la mente[1] por su naturaleza es inmortal.

En la tercera Meditación he explicado con suficiente amplitud, según creo, mi principal argumento para probar la existencia de Dios. Ahora bien, como, con el propósito de desprender al máximo de los sentidos los ánimos de los Lectores, no quise utilizar allí ninguna comparación tomada de las cosas corporales, es probable que hayan quedado muchas oscuridades, las que, según espero, desaparecen luego por completo en las respuestas a las objeciones; así, entre otras, cómo tenga la idea del ente soberanamente perfecto que hay en nosotros tanta realidad objetiva, que no pueda no provenir de la causa sumamente perfecta, lo cual se ilustra allí con la comparación de la máquina muy perfecta, cuya idea se halla en la mente de algún artífice; porque así como el artificio objetivo de esa idea debe tener alguna causa, a saber, la ciencia de ese artífice, o de algún otro del cual la obtuvo, así la idea de Dios que está en nosotros no puede no tener a Dios mismo como causa.

En la cuarta se prueba que todas aquellas cosas que percibimos clara y distintamente son verdaderas, y se explica a la vez en qué consiste la razón de la falsedad; cosas que necesariamente deben saberse, tanto para afirmar lo precedente, como para entender lo restante.[2] (Pero hay que advertir entre tanto que allí de ninguna manera se trata del pecado, o del error que se comete en la prosecución del bien y del mal, sino únicamente del que acontece al juzgar lo verdadero y lo falso. Ni se trata de las cosas que pertenecen a la fe, o a la conducción de la vida, sino sólo de las verdades especulativas y conocidas únicamente con ayuda de la luz natural).[3]

1 El texto francés incluye, probablemente de la mano del mismo Descartes: *o el alma del hombre (lo que yo no distingo).*

2 BR: Adición hecha por pedido de Arnauld. Descartes recomendó a Mersenne colocar estas palabras entre paréntesis *para señalar que han sido añadidas.*

3 2ª edición: falta el primer paréntesis.

In quintâ, præterquam quòd natura corporea in genere sumpta explicatur, novâ etiam ratione Dei existentia demonstratur: sed in quâ rursus nonnullæ fortè occurrent difficultates, quæ postea in responsione ad objectiones resolventur: ac denique ostenditur quo pacto verum sit, ipsarum Geometricarum demonstrationum certitudinem a cognitione Dei pendere.

In sextâ denique, intellectio ab imaginatione secernitur; distinctionum signa describuntur; mentem realiter a corpore distingui probatur; eandem nihilominus tam arctè illi esse conjunctam, ut unum quid cum ipsâ componat, ostenditur; omnes errores qui a sensibus oriri solent recensentur; modi quibus vitari possint exponuntur; & denique rationes omnes ex quibus rerum materialium existentia possit concludi, afferuntur: non quòd eas
16 valde utiles esse putarim ad probandum id ipsum quod | probant, nempe revera esse aliquem mundum, & homines habere corpora, & similia, de quibus nemo unquam sanæ mentis seriò dubitavit; sed quia, illas considerando, agnoscitur non esse tam firmas nec tam perspicuas quàm sunt eæ, per quas in mentis nostræ & Dei cognitionem devenimus; adeo ut hæ sint omnium certissimæ & evidentissimæ quæ ab humano ingenio sciri possint. Cujus unius rei probationem in his Meditationibus mihi pro scopo proposui. Nec idcirco hîc recenseo varias illas quæstiones de quibus etiam in ipsis ex occasione tractatur.

En la quinta, después de que se explica la naturaleza corporal tomada en general, también se demuestra con una nueva razón la existencia de Dios: pero en ella otra vez es probable que se presenten no pocas dificultades que se resuelven luego en la respuesta a las objeciones: y, por fin, se muestra de qué manera es verdad que la certeza de las demostraciones de la misma Geometría dependa del conocimiento de Dios.

En la sexta, por último, se distingue la intelección de la imaginación; se describen los signos de la distinción; se prueba que la mente se distingue realmente del cuerpo; sin embargo se muestra que la misma está tan estrechamente unida a él, que compone con el mismo algo uno; se reseñan todos los errores que suelen provenir de los sentidos; se exponen los modos como pueden ser evitados; y, por último, se aportan todas las razones por las cuales puede concluirse la existencia de las cosas materiales, no porque considere que sean muy útiles para probar eso mismo que prueban, a saber, 16
que en verdad hay algún mundo y que los hombres tienen cuerpos, y cosas semejantes de las cuales nunca nadie con mente sana ha dudado seriamente, sino porque, considerándolas, se conoce que no son tan firmes ni tan claras como aquellas por las que llegamos al conocimiento de nuestra mente y de Dios; de tal manera que éstas son las más ciertas y evidentes de todas las que pueden ser sabidas por el ingenio humano. Única cosa cuya prueba me he propuesto como objetivo en estas Meditaciones. Por lo cual no reseño aquí varias otras cuestiones que también son tratadas en las mismas ocasionalmente.

AT VII

17

Meditationum de Prima Philosophia in quibus Dei existentia & animæ a corpore distinction demonstratur prima

De iis quæ in dubium revocari possunt

ANIMADVERTI JAM ANTE ALIQUOT annos quàm multa, ineunte ætate, falsa pro veris admiserim, & quàm dubia sint quæcunque istis postea superextruxi, ac proinde funditus omnia semel in vitâ esse evertenda, atque a primis fundamentis denuo inchoandum, si quid aliquando firmum & mansurum cupiam in scientiis stabilire; sed ingens opus esse videbatur, eamque ætatem expectabam, quæ foret tam matura, ut capessendis disciplinis aptior nulla sequeretur. Quare tamdiu cunctatus sum ut deinceps essem in culpâ, si quod temporis superest ad agendum, deliberando consumerem. Opportune igitur hodie mentem

18 curis | omnibus exsolvi, securum mihi otium procuravi, solus secedo, seriò tandem & libere generali huic mearum opinionum eversioni vacabo.

Ad hoc autem non erit necesse, ut omnes esse falsas ostendam, quod nunquam fortassis assequi possem; sed quia jam ratio persuadet, non minus accurate ab iis quæ non plane certa sunt atque indubitata, quam ab aperte falsis assensionem esse cohibendam, satis erit ad omnes

Primera de las meditaciones sobre Filosofía Primera en las cuales se demuestra la existencia de Dios y la distinción del alma con respecto al cuerpo

Acerca de lo que puede ser puesto en duda

YA HACE ALGUNOS AÑOS que he tomado conciencia de la gran cantidad de cosas falsas que, con el correr del tiempo, he admitido como verdaderas, así como lo dudoso que es todo lo que sobre ellas construí posteriormente, y que, por lo tanto, había que derribar todo ello desde sus raíces una vez en la vida, y comenzar de nuevo desde los primeros fundamentos, si deseaba alguna vez establecer algo firme y permanente en las ciencias; pero parecía ser una obra ingente, y esperaba aquella edad que fuera tan madura, que ninguna siguiera luego que fuese más apta para lograr esos conocimientos. Por lo cual la he aplazado tanto tiempo, que en adelante me hallaría culpable si consumiera en deliberaciones el tiempo que me queda para obrar. Oportunamente, por lo tanto, he liberado hoy mi mente de toda preocupación, 18
me he procurado un ocio seguro, me retiro solitario y me dedicaré por fin seriamente y con libertad a esta eversión general de mis opiniones.

Para ello no será sin embargo necesario que muestre que todas son falsas, lo que probablemente nunca lograría; sino que, como ya la razón nos persuade de que no debe negarse el asentimiento con menos cuidado a aquellas cosas que no son por completo ciertas e indubitables, que a las abiertamente falsas, será suficiente para re-

rejiciendas, si aliquam rationem dubitandi in unaquaque reperero. Nec ideo etiam singulæ erunt percurrendæ, quod operis esset infiniti; sed quia, suffossis fundamentis, quidquid iis superædificatum est sponte collabitur, aggrediar statim ipsa principia, quibus illud omne quod olim credidi nitebatur.

Nempe quidquid hactenus ut maxime verum admisi, vel a sensibus, vel per sensus accepi; hos autem interdum fallere deprehendi, ac prudentiæ est nunquam illis plane confidere qui nos vel semel deceperunt.

Sed forte, quamvis interdum sensus circa minuta quædam & remotiora nos fallant, pleraque tamen alia sunt de quibus dubitari plane non potest, quamvis ab iisdem hauriantur: ut jam me hîc esse, foco assidere, hyemali togâ esse indutum, chartam istam manibus contrectare, & similia. Manus verò has ipsas, totumque hoc corpus meum esse, quâ ratione posset negari? nisi
19 me forte comparem nescio quibus insanis, | quorum cerebella tam contumax vapor ex atrâ bile labefactat, ut constanter asseverent vel se esse reges, cùm sunt pauperrimi, vel purpurâ indutos, cùm sunt nudi, vel caput habere fictile, vel se totos esse cucurbitas, vel ex vitro conflatos; sed amentes sunt isti, nec minùs ipse demens viderer, si quod ab iis exemplum ad me transferrem.

Præclare sane, tanquam non sim homo qui soleam noctu dormire, & eadem omnia in somnis pati, vel etiam interdum minùs verisimilia, quàm quæ isti vigilantes. Quàm frequenter verò usitata ista, me hîc esse, togâ vestiri, foco assidere, quies nocturna persuadet, cùm tamen positis vestibus jaceo inter strata! Atqui nunc certe vigilantibus oculis intueor hanc chartam, non sopitum est hoc caput quod commoveo, manum istam prudens & sciens extendo & sentio; non tam distincta contingerent dormienti. Quasi scilicet non recorder a similibus etiam

chazarlas todas, si en cada una encuentro alguna razón para dudar. Y para ello tampoco hay que recorrerlas una por una, lo que sería una tarea infinita; sino que, como al derribar los fundamentos, todo lo que se encuentra edificado sobre ellos se derrumba por sí mismo, atacaré inmediatamente los principios mismos sobre los que se apoyaba todo lo que hasta ahora he creído.

Porque todo lo que hasta ahora he admitido como lo más verdadero, lo he recibido de los sentidos, o por los sentidos; pero entre tanto me he dado cuenta de que estos se equivocan, y es propio de la prudencia no confiar nunca plenamente en quienes, aunque sea una vez, nos han engañado.

Sin embargo, podría ser que, aunque a veces los sentidos nos engañan acerca de cosas pequeñas y muy distantes, hubiera sin embargo muchas otras de las que no se puede dudar, aunque hayan provenido de ellos: como que ahora estoy aquí, que me hallo sentado junto al fuego, que estoy vestido con un abrigo de invierno, que tengo en mis manos una hoja de papel, y cosas semejantes. Ahora bien ¿con qué razón se podría negar que estas mismas manos, o que todo este cuerpo me pertenecen? A no ser que me compare con no sé qué insensatos, cuyos cerebros se hallan tan deteriorados 19
por el terrible vapor de la negra bilis, que afirman constantemente que son reyes cuando son paupérrimos, o que están vestidos de púrpura cuando están desnudos, o que tienen cabeza de arcilla, o que son toda una calabaza, o forjados de vidrio; pero se trata de dementes, y yo mismo no parecería menos demente si transfiriera a mí su ejemplo.

¡A buena hora! Como si yo no fuera un hombre que suele dormir de noche y padecer en sueños todas esas mismas cosas, y a veces hasta cosas menos verosímiles que las de aquéllos cuando están despiertos. ¡Con qué frecuencia el descanso nocturno me persuade de cosas tan usuales como la de estar aquí, vestido con un abrigo, sentado junto al fuego, cuando sin embargo me hallo sin ropas acostado bajo los cobertores! Y es cierto que ahora veo con ojos vigilantes esta hoja de papel, y no está adormecida esta cabeza que muevo, extiendo y siento esta mano a ciencia y conciencia, y a quien duerme no le acontecerían cosas tan nítidas. Como si no me

cogitationibus me aliàs in somnis fuisse delusum; quæ dum cogito attentius, tam plane video nunquam certis indiciis vigiliam a somno posse distingui, ut obstupescam, & fere hic ipse stupor mihi opinionem somni confirmet.

Age ergo somniemus, nec particularia ista vera sint, nos oculos aperire, caput movere, manus extendere, nec forte etiam nos habere tales manus, nec tale totum corpus; tamen profecto fatendum est visa per quietem esse veluti quasdam pictas imagines, quæ non nisi ad similitudinem rerum verarum fingi potuerunt; ideoque saltem generalia hæc, oculos, caput, manus, totumque corpus, res quasdam non imaginarias, sed veras existere. Nam sane
20 pictores ipsi, ne tum qui|dem, cum Sirenas & Satyriscos maxime inusitatis formis fingere student, naturas omni ex parte novas iis possunt assignare, sed tantummodo diversorum animalium membra permiscent; vel si forte aliquid excogitent adeo novum, ut nihil omnino ei simile fuerit visum, atque ita plane fictitium sit & falsum, certe tamen ad minimum veri colores esse debent, ex quibus illud componant. Nec dispari ratione, quamvis etiam generalia hæc, oculi, caput, manus, & similia, imaginaria esse possent, necessario tamen saltem alia quædam adhuc magis simplicia & universalia vera esse fatendum est, ex quibus tanquam coloribus veris omnes istæ, seu veræ, seu falsæ, quæ in cogitatione nostrâ sunt, rerum imagines effinguntur.

Cujus generis esse videntur natura corporea in communi, ejusque extensio; item figura rerum extensarum; item quantitas, sive earumdem magnitudo & numerus; item locus in quo existant, tempusque per quod durent, & similia.

Quapropter ex his forsan non male concludemus Physicam, Astronomiam, Medicinam, disciplinasque alias omnes, quæ a rerum compositarum consideratione dependent, dubias quidem esse; atqui Arithmeticam, Geometriam, aliasque ejusmodi, quæ nonnisi de

acordara haber sido también engañado en otra ocasión en sueños por pensamientos semejantes; y mientras pienso estas cosas con más atención, veo con tanta claridad que nunca se puede distinguir con indicios ciertos el sueño de la vigilia, que me hallo estupefacto, y el mismo estupor casi me confirma en la opinión del sueño.

Soñemos, pues, y que estas cosas particulares no sean verdaderas, que abrimos los ojos, que movemos la cabeza, que extendemos las manos, y que tal vez tampoco tengamos tales manos y tal cuerpo completo; sin embargo, hay que confesar que en realidad las cosas vistas en el sueño son como una especie de imágenes pintadas, que no han podido ser inventadas sino a semejanza de las cosas verdaderas; y, por lo tanto, al menos estas cosas generales, ojos, cabeza, manos y todo el cuerpo, existen como cosas no imaginarias, sino verdaderas. Porque en verdad, ni siquiera los mismos pintores cuando tratan de inventar Sirenas y Sátiros con las formas más inusitadas, pueden asignarles naturalezas totalmente nuevas, sino que únicamente entremezclan miembros de diversos animales; y si tal vez inventan algo tan nuevo que nada semejante haya sido visto, y que sea así por completo ficticio y falso, es cierto, sin embargo, que al menos los colores con los cuales aquello se compone deben ser verdaderos. Y por igual razón, aunque también esas cosas generales, ojos, cabeza, manos y cosas semejantes puedan ser imaginarias, sin embargo hay que confesar necesariamente que otras cosas más simples y universales son verdaderas, con las cuales, como con los colores verdaderos, se configuran todas esas imágenes de las cosas, verdaderas o falsas, que se hallan en nuestro pensamiento.

De este género parecen ser la naturaleza corporal en general y su extensión; también la figura de las cosas extensas, así como la cantidad, o su magnitud y número; también el lugar donde existen, el tiempo que duran y otras semejantes.

Por lo cual tal vez no esté mal que concluyamos de ahí que la Física, la Astronomía, la Medicina y todas las otras disciplinas que dependen de la consideración de las cosas compuestas, son en verdad dudosas; mientras que la Aritmética, la Geometría y otras

simplicissimis & maxime generalibus rebus tractant, atque utrum eæ sint in rerum naturâ necne, parum curant, aliquid certi atque indubitati continere. Nam sive vigilem, sive dormiam, duo & tria simul juncta sunt quinque, quadratumque non plura habet latera quàm quatuor; nec fieri posse videtur ut tam perspicuæ veritates in suspicionem falsitatis incurrant.

21 Verumtamen infixa quædam est meæ menti vetus opinio, Deum esse qui potest omnia, & a quo talis, qualis existo, sum creatus. Unde autem scio illum non fecisse ut nulla plane sit terra, nullum cœlum, nulla res extensa, nulla figura, nulla magnitudo, nullus locus, & tamen hæc omnia non aliter quàm nunc mihi videantur existere? Imò etiam, quemadmodum judico interdum alios errare circa ea quæ se perfectissime scire arbitrantur, ita ego ut fallar quoties duo & tria simul addo, vel numero quadrati latera, vel si quid aliud facilius fingi potest? At forte noluit Deus ita me decipi, dicitur enim summe bonus; sed si hoc ejus bonitati repugnaret, talem me creasse ut semper fallar, ab eâdem etiam videretur esse alienum permittere ut interdum fallar; quod ultimum tamen non potest dici.

Essent verò fortasse nonnulli qui tam potentem aliquem Deum mallent negare, quàm res alias omnes credere esse incertas. Sed iis non repugnemus, totumque hoc de Deo demus esse fictitium; at seu fato, seu casu, seu continuatâ rerum serie, seu quovis alio modo me ad id quod sum pervenisse supponant; quoniam falli & errare imperfectio quædam esse videtur, quo minùs potentem originis meæ authorem assignabunt, eo probabilius erit me tam imperfectum esse ut semper fallar. Quibus sane argumentis non habeo quod respondeam, sed tandem cogor fateri nihil esse ex iis quæ olim vera putabam, de quo non liceat dubitare, idque non per inconsiderantiam vel levitatem, sed propter validas & meditatas rationes; ideoque etiam ab iisdem, non minùs quàm ab aperte

semejantes[1], que sólo tratan de cosas muy simples y en extremo generales, mientras que poco se cuidan de si se dan en la naturaleza o no, contienen algo de cierto e indudable. Porque, ya sea que esté despierto, ya sea que esté dormido, dos y tres unidos hacen cinco, y el cuadrado no tiene más de cuatro lados; y no parece posible que verdades tan evidentes caigan bajo sospecha de falsedad.

Sin embargo, en mi mente se halla afincada una cierta vieja 21
opinión de que Dios es quien puede todo y por quien he sido creado tal como soy. ¿De dónde sé entonces que él no ha hecho que no haya tierra alguna, ningún cielo, ninguna cosa extensa, ninguna figura, ninguna magnitud, ningún lugar, y que sin embargo todas esas cosas me parezcan existir tal como ahora? Más aún, así como juzgo que los demás se equivocan a veces acerca de las cosas que consideran saber de la manera más perfecta ¿no pasaría lo mismo conmigo, que me equivoque cada vez que sumo dos y tres, o cuento los lados del cuadrado, o si se puede pensar algo aún más fácil? Aunque tal vez Dios no haya querido que me engañe de esa manera, porque se dice que es sumamente bueno; pero si contradijera a su bondad el haberme creado tal que siempre me equivoque, a esa misma bondad le sería ajeno el permitir que me equivoque a veces; y esto último sin embargo no se puede decir.

Tal vez haya algunos, sin embargo, que prefieran negar un Dios tan poderoso, antes que creer que todas las demás cosas son inciertas. Pero no los contradigamos, y concedamos que todo eso acerca de Dios es ficticio; y que supongan que yo he llegado a ser lo que soy o por el hado, o por casualidad, o por la serie continua de las cosas, o de cualquier otro modo; como equivocarse y errar parece ser una cierta imperfección, cuanto menos potente sea el autor que le asignen a mi origen, tanto más probable será que yo sea tan imperfecto que siempre me equivoque. Argumentos contra los cuales ciertamente no tengo nada que responder, sino que me veo obligado a confesar que no hay nada de lo que antes juzgaba como verdadero, de lo que no sea lícito dudar, y esto no por falta de consideración o por ligereza, sino por razones válidas y meditadas;

1 Texto francés: *y las otras ciencias de esta naturaleza.*

22 falsis, | accurate deinceps assensionem esse cohibendam, si quid certi velim invenire.

Sed nondum sufficit hæc advertisse, curandum est ut recorder; assidue enim recurrunt consuetæ opiniones, occupantque credulitatem meam tanquam longo usu & familiaritatis jure sibi devinctam, fere etiam me invito; nec unquam iis assentiri & confidere desuescam, quamdiu tales esse supponam quales sunt revera, nempe aliquo quidem modo dubias, ut jam jam ostensum est, sed nihilominus valde probabiles, & quas multo magis rationi consentaneum sit credere quàm negare. Quapropter, ut opinor, non male agam, si, voluntate plane in contrarium versâ, me ipsum fallam, illasque aliquandiu omnino falsas imaginariasque esse fingam, donec tandem, velut æquatis utrimque præjudiciorum ponderibus, nulla amplius prava consuetudo judicium meum a rectâ rerum perceptione detorqueat. Etenim scio nihil inde periculi vel erroris interim sequuturum, & me plus æquo diffidentiæ indulgere non posse, quandoquidem nunc non rebus agendis, sed cognoscendis tantùm incumbo.

Supponam igitur non optimum Deum, fontem veritatis, sed genium aliquem malignum, eundemque summe potentem & callidum, omnem suam industriam in eo posuisse, ut me falleret: putabo cœlum, aërem, terram, colores, figuras, sonos, cunctaque externa nihil aliud esse quàm ludificationes somniorum, quibus insidias credulitati
23 meæ tetendit: considerabo | meipsum tanquam manus non habentem, non oculos, non carnem, non sanguinem, non aliquem sensum, sed hæc omnia me habere falsò opinantem: manebo obstinate in hac meditatione defixus, atque ita, siquidem non in potestate meâ sit aliquid veri cognoscere, at certe hoc quod in me est, ne falsis assentiar, nec mihi quidquam iste deceptor, quantumvis potens, quantumvis callidus, possit imponere, obfirmatâ mente cavebo. Sed laboriosum est hoc institutum, & desidia quædam ad consuetudinem vitæ me reducit. Nec aliter quàm captivus,

y por lo tanto, si quiero encontrar algo cierto, debo en adelante 22
negarles mi asentimiento también a estas cosas, no menos que a las abiertamente falsas.

Pero no basta con haberme dado cuenta de estas cosas, sino que debo preocuparme por recordarlas; porque las habituales opiniones retornan con frecuencia y toman posesión de mi credulidad, como si la merecieran por el prolongado uso y el derecho de familiaridad, y casi contra mi voluntad; y no voy a perder la costumbre de afirmarlas y de confiar en ellas, mientras que suponga que son tales como son en verdad, a saber, en cierto modo dudosas, como se acaba de mostrar, pero sin embargo muy probables, y a las que resulta mucho más razonable creerlas, que negarlas. Por lo cual, según opino, no haría mal si me engaño a mí mismo volviendo mi voluntad hacia lo completamente contrario, fingiendo por cierto tiempo que son por completo falsas e imaginarias, hasta que, por fin, igualado en cierta forma a uno y otro lado el peso de los prejuicios, ninguna mala costumbre vuelva a apartar mi juicio de la correcta percepción de las cosas. Porque sé que de ello no se seguirá entre tanto ningún peligro o error, y que no es posible que me exceda con la desconfianza, ya que ahora no atiendo a lo que se debe hacer, sino a lo que hay que conocer.

Supondré, pues, no que un Dios óptimo, fuente de verdad, sino que un cierto genio maligno, y además extremadamente poderoso y astuto, ha empeñado toda su habilidad para engañarme: consideraré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las cosas externas no son más que engaños de los sueños con los cuales le ha tendido insidias a mi credulidad: me consideraré a mí mismo como si no tuviera manos, ni ojos, ni carne, 23
ni sangre, ni ningún sentido, sino que opino falsamente tener todo eso: me mantendré obstinadamente fijo en esta meditación, y así, aunque no estuviera en mi poder conocer algo verdadero, cuidaré con mente inconmovible al menos lo que está en mí, no consentir lo falso, y que ese engañador, por más poderoso y astuto que sea, no pueda imponerme nada. Pero este proyecto es laborioso, y una cierta pereza me vuelve a la vida cotidiana. Y así como un cautivo

qui forte imaginariâ libertate fruebatur in somnis, quum postea suspicari incipit se dormire, timet excitari, blandisque illusionibus lente connivet: sic[1] sponte relabor in veteres opiniones, vereorque expergisci, ne placidæ quieti laboriosa vigilia succedens, non in aliquâ luce, sed inter inextricabiles jam motarum difficultatum tenebras, in posterum sit degenda.

1 1ª edición: *hic.*

que tal vez gozaba en sueños de una libertad imaginaria, cuando comienza a sospechar luego que está durmiendo, tiene miedo de despertarse y se muestra indulgente con sus blandas ilusiones: así recaigo espontáneamente en las viejas opiniones, y tengo miedo de ser despertado, no sea que la laboriosa vigilia, que viene después de la plácida quietud, deba pasarla, no con alguna luz, sino en medio de las inextricables tinieblas de las dificultades que acaban de ser suscitadas.

Meditatio II

De natura mentis humanæ: quòd ipsa sit notior quàm corpus

IN TANTAS DUBITATIONES HESTERNÂ meditatione conjectus sum, ut nequeam ampliùs earum oblivisci, nec
24 videam tamen quâ ratione solvendæ sint; sed, tanquam | in profundum gurgitem ex improviso delapsus, ita turbatus sum, ut nec possim in imo pedem figere, nec enatare ad summum. Enitar tamen & tentabo rursus eandem viam quam heri fueram ingressus, removendo scilicet illud omne quod vel minimum dubitationis admittit, nihilo secius quàm si omnino falsum esse comperissem; pergamque porro donec aliquid certi, vel, si nihil aliud, saltem hoc ipsum pro certo, nihil esse certi, cognoscam. Nihil nisi punctum petebat Archimedes, quod esset firmum & immobile, ut integram terram loco dimoveret; magna quoque speranda sunt, si vel minimum quid invenero quod certum sit & inconcussum.

Suppono igitur omnia quæ video falsa esse; credo nihil unquam extitisse eorum quæ mendax memoria repræsentat; nullos plane habeo sensus; corpus, figura, extensio, motus, locusque sunt chimeræ. Quid igitur erit verum? Fortassis hoc unum, nihil esse certi.

Sed unde scio nihil esse diversum ab iis omnibus quæ jam jam recensui, de quo ne minima quidem occasio sit dubitandi? Nunquid est aliquis Deus, vel quocunque

Segunda meditación

Acerca de la naturaleza de la mente humana: que ella es más conocida que el cuerpo

CON LA MEDITACIÓN DE ayer me encuentro sumido en tantas dudas, que no puedo volver a olvidarlas, ni veo tampoco cómo hayan de resolverse; pero, como si hubiera caído de improviso en un pro- 24
fundo abismo, me hallo tan perturbado, que ni puedo asentar mi pie en lo profundo, ni nadar hasta la superficie. Sin embargo, me voy a esforzar y a intentar de nuevo el mismo camino por el que entré ayer, removiendo todo aquello que admite la más mínima duda, de la misma manera que si lo hubiera encontrado por completo falso; voy entonces a seguir avanzando hasta que conozca algo cierto o, si no hay más, hasta que conozca al menos eso mismo de manera cierta, que no hay nada cierto. Arquímedes no pedía más que un punto que fuese firme e inmóvil para mover a toda la tierra de su lugar; hay que también esperar grandes cosas, si llego a encontrar algo, así sea mínimo, que sea cierto e inconmovible.

Supongo entonces que todo lo que veo es falso; creo que nunca ha existido nada de lo que me representa la mendaz memoria; ni poseo sentido alguno; el cuerpo, la figura, la extensión, el movimiento y el lugar son quimeras. ¿Qué será entonces verdadero? Tal vez sólo esto: que nada es cierto.

Pero ¿de dónde sé yo que no hay nada diverso de todas estas cosas que acabo de reseñar, y de lo cual no haya la más mínima ocasión para dudar? ¿No habrá acaso algún Dios, o con cualquier

nomine illum vocem, qui mihi has ipsas cogitationes immittit? Quare verò hoc putem, cùm forsan ipsemet illarum author esse possim? Nunquid ergo saltem ego aliquid sum? Sed jam negavi me habere ullos sensus, &
25 ullum corpus. Hæreo tamen; nam quid | inde? Sumne ita corpori sensibusque alligatus, ut sine illis esse non possim? Sed mihi persuasi nihil plane esse in mundo, nullum cœlum, nullam terram, nullas mentes, nulla corpora; nonne igitur etiam me non esse? Imo certe ego eram, si quid mihi persuasi. Sed est deceptor nescio quis, summe potens, summe callidus, qui de industriâ me semper fallit. Haud dubie igitur ego etiam sum, si me fallit; & fallat quantum potest, nunquam tamen efficiet, ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogitabo. Adeo ut, omnibus satis superque pensitatis, denique statuendum sit hoc pronuntiatum, Ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum.

Nondum verò satis intelligo, quisnam sim ego ille, qui jam necessario sum; deincepsque cavendum est ne forte quid aliud imprudenter assumam in locum meî, sicque aberrem etiam in eâ cognitione, quam omnium certissimam evidentissimamque esse contendo. Quare jam denuo meditabor quidnam me olim esse crediderim, priusquam in has cogitationes incidissem; ex quo deinde subducam quidquid allatis rationibus vel minimum potuit infirmari, ut ita tandem præcise remaneat illud tantùm quod certum est & inconcussum.

Quidnam igitur antehac me esse putavi? Hominem scilicet. Sed quid est homo? Dicamne animal rationale? Non, quia postea quærendum foret quidnam animal sit, & quid rationale, atque ita ex unâ quæstione in plures difficilioresque delaberer; nec jam mihi tantum

nombre que lo llame, que me haya introducido estos mismos pensamientos? Sin embargo ¿por qué pienso esto, cuando tal vez yo mismo pueda ser al autor de ellos? Entonces ¿al menos yo no soy algo? Pero ya negué que tuviera algún sentido y algún cuerpo. Sin embargo dudo; porque ¿qué se sigue de ahí? ¿Estoy acaso tan atado 25
al cuerpo y a los sentidos que no puedo ser sin ellos? Pero me he persuadido de que no hay nada en absoluto en el mundo, ningún cielo, ninguna tierra, ningunas mentes, ningunos cuerpos; ¿y acaso también de que yo no soy? Por el contrario, yo ciertamente era si me he persuadido de algo.[1] Hay sin embargo un engañador, no sé quién, sumamente poderoso y astuto que con habilidad me engaña siempre. Por lo tanto, no hay duda de que yo también soy si me engaña; y que engañe cuanto pueda, que sin embargo nunca hará que yo sea nada mientras yo esté pensando que soy algo. De tal manera que, muy bien ponderadas todas las cosas, hay que llegar a establecer que este pronunciamiento, *Yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadero cuantas veces es expresado por mí, o concebido por la mente.

Sin embargo todavía no entiendo cabalmente quién sea ese yo que ya necesariamente soy; y por lo tanto hay que tener cuidado de que no asuma de manera imprudente algo otro en lugar de mí mismo, y así me equivoque también en este conocimiento que considero que es el más cierto y evidente de todos.[2] Por lo cual voy a meditar de nuevo a cerca de lo que creía ser en otro tiempo, antes de haberme entregado a estos pensamientos; de lo cual sustraeré luego todo aquello que, por las razones presentadas, pueda ser cuestionado en lo más mínimo, de tal manera que quede así únicamente lo que es cierto e inconmovible.

Entonces hasta ahora ¿qué he considerado que soy? Un hombre, sin duda. Pero ¿qué es un hombre? ¿Diré acaso que un animal racional? No, porque luego habría que preguntar qué es animal y qué racional, y así, de una cuestión, vendría a caer en otras muchas y más difíciles; y no dispongo tampoco de tanto tiempo

1 Texto francés añade: *o sólo si yo he pensado algo.*

2 Texto francés: *que sostengo que es más cierto y más evidente que todos los que he tenido anteriormente.*

otii est, ut illo velim inter istiusmodi subtilitates abuti.
26 Sed hîc potius attendam, quid sponte | & naturâ duce cogitationi meæ antehac occurrebat, quoties quid essem considerabam. Nempe occurrebat primo, me habere vultum, manus, brachia, totamque hanc membrorum machinam, qualis etiam in cadavere cernitur, & quam corporis nomine designabam. Occurrebat practerea me nutriri, incedere, sentire, & cogitare: quas quidem actiones ad animam referebam. Sed quid esset hæc anima, vel non advertebam, vel exiguum nescio quid imaginabar, instar venti, vel[1] ignis, vel ætheris, quod crassioribus meî partibus esset infusum. De corpore verò ne dubitabam quidem, sed distincte me nosse arbitrabar ejus naturam, quam si forte, qualem mente concipiebam, describere tentassem, sic explicuissem: per corpus intelligo illud omne quod aptum est figurâ aliquâ terminari, loco circumscribi, spatium sic replere, ut ex eo aliud omne corpus excludat; tactu, visu, auditu, gustu, vel odoratu percipi, necnon moveri pluribus modis, non quidem a seipso, sed ab alio quopiam a quo tangatur: namque habere vim seipsum movendi, item sentiendi, vel cogitandi, nullo pacto ad naturam corporis pertinere judicabam; quinimo mirabar potius tales facultates in quibusdam corporibus reperiri.

Quid autem nunc[2], ubi suppono deceptorem aliquem potentissimum, &, si fas est dicere, malignum, datâ operâ in omnibus, quantum potuit, me delusisse? Possumne
27 affirmare me habere vel minimum quid ex iis omnibus, quæ jam dixi ad naturam corporis perti|nere? Attendo, cogito, revolvo, nihil occurrit; fatigor eadem frustrà repetere. Quid verò ex iis quæ animæ tribuebam? Nutriri vel incedere? Quandoquidem jam corpus non habeo, hæc quoque nihil sunt nisi figmenta. Sentire? Nempe etiam hoc non fit sine corpore, & permulta sentire visus sum

1 1ª edición omite: *vel.*

2 1ª edición omite: *nunc.*

como para querer desperdiciarlo en semejantes sutilezas. Sino que más bien prestaré atención aquí a lo que, de manera espontánea y siguiendo la naturaleza, se presentaba al pensamiento cada vez 26
que consideraba lo que yo era. En verdad, lo primero que se presentaba era que tenía rostro, manos, brazos y toda esta máquina de los miembros, tal como se ve también en un cadáver, y a la que designaba con el nombre de cuerpo. Se presentaba, además, que yo me nutría, caminaba, sentía y pensaba: acciones que sin duda atribuía al alma. Pero qué fuese esa alma, o no me daba cuenta, o imaginaba que era algo exiguo, a la manera de un viento, o de un fuego, o de un éter que había sido infundido a mis partes más groseras. Del cuerpo, en cambio, ni siquiera dudaba, sino que consideraba que conocía su naturaleza de manera distinta, a la que, si hubiera intentado describirla tal como la concebía con la mente, la hubiera explicado así: por cuerpo entiendo todo aquello que es apto para ser delimitado por alguna figura, estar circunscrito en un lugar, y llenar de tal manera un espacio que de él se excluya todo otro cuerpo; ser percibido por el tacto, la vista, el oído, el gusto y el olfato, y moverse también de muchos modos, no ciertamente por sí mismo, sino por cualquier otro por el que sea tocado; porque tener la fuerza de moverse a sí mismo, y también de sentir o pensar, no juzgaba de ninguna manera que perteneciera a la naturaleza del cuerpo; por el contrario, me admiraba más bien de que tales facultades se encontraran en algunos cuerpos.

Pero ¿y ahora[3] qué, donde supongo que un cierto engañador poderosísimo y, si es lícito decirlo, maligno, me ha engañado con gran empeño en todo lo que ha podido? ¿Puedo acaso afirmar que tengo aunque sea lo mínimo de todas esas cosas que acabo de decir 27
que pertenecen a la naturaleza del cuerpo? Presto atención, pienso, le doy vueltas, nada se presenta; me fatigo repitiendo en vano lo mismo. ¿Y qué hay de aquello que le atribuía al alma, como nutrirse o caminar? Puesto que ya no tengo cuerpo, esas cosas en verdad no son más que ficciones. ¿Sentir? Pero esto tampoco se hace sin cuerpo, y me ha parecido sentir muchas cosas en sueños,

3 1ª edición omite: *ahora*.

in somnis quæ deinde animadverti me non sensisse. Cogitare? Hîc invenio: cogitatio est; hæc sola a me divelli nequit. Ego sum, ego existo; certum est. Quandiu autem? Nempe quandiu cogito; nam forte etiam fieri posset, si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerem. Nihil nunc admitto nisi quod necessario sit verum; sum igitur præcise tantùm res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio, voces mihi priùs significationis ignotæ. Sum autem res vera, & vere existens; sed qualis res? Dixi, cogitans.

Quid præterea? Imaginabor: non sum compages illa membrorum, quæ corpus humanum appellatur; non sum etiam tenuis aliquis aër istis membris infusus, non ventus, non ignis, non vapor, non halitus, non quidquid mihi fingo: supposui enim ista nihil esse. Manet[3] positio: nihilominus tamen ego aliquid sum. Fortassis verò contingit, ut hæc ipsa, quæ suppono nihil esse, quia mihi sunt ignota, tamen in rei veritate non differant ab eo me quem novi? Nescio, de hac re jam non disputo; de iis tantùm quæ mihi nota sunt, judicium ferre possum.
28 Novi me existere; quæro quis sim ego ille quem novi. Certissimum est hujus sic præcise sumpti notitiam non pendere ab iis quæ exi|stere nondum novi; non igitur ab iis ullis, quæ ima[gi]natione effingo. Atque hoc verbum, effingo, admonet me erroris mei: nam fingerem reverà, si quid me esse imaginarer, quia nihil aliud est imaginari quàm rei corporeæ figuram, seu imaginem, contemplari. Jam autem certò scio me esse, simulque fieri posse ut omnes istæ imagines, & generaliter quæcunque ad corporis naturam referuntur, nihil sint præter insomnia. Quibus animadversis, non minus ineptire videor, dicendo: imaginabor, ut distinctius agnoscam quisnam sim, quàm si dicerem: jam quidem sum experrectus, videoque nonnihil veri, sed quia nondum video satis evidenter,

3 1ª edición: *Maneat.*

que luego me he dado cuenta que no había sentido. ¿Pensar? Aquí sí encuentro: el pensamiento es;[4] sólo a él no puedo arrancarlo de mí. Yo soy, yo existo; es cierto. Pero ¿cuánto tiempo? Únicamente mientras pienso; porque también podría suceder que, si me abstuviera de todo pensamiento, ahí mismo dejara por completo de ser. Ahora no admito sino lo que sea necesariamente verdadero. Porque de manera precisa sólo soy cosa pensante, esto es, mente, o ánimo, o intelecto, o razón, palabras cuya significación me era desconocida. Soy entonces cosa verdadera, y verdaderamente existente; pero ¿qué cosa? Lo he dicho: pensante.

¿Qué más? Voy a imaginar: yo no soy ese conjunto de miembros llamado cuerpo humano; tampoco soy algún aire infundido a esos miembros, ni viento, ni fuego, ni vapor, ni aliento, ni nada de lo que me imagino: porque he supuesto que tales cosas no son nada. Se mantiene la posición: pero sin embargo soy algo. Empero ¿no podría acaso suceder que esas mismas cosas que supongo que son nada, porque las ignoro, sin embargo en la verdad de la cosa no fueran diferentes de lo que conocí que yo era? No lo sé, ahora no disputo acerca de ello: únicamente puedo juzgar de aquellas cosas que me son claras. He conocido que existo; pregunto quién sea ese yo que he conocido. Es por completo cierto que el conocimiento de 28
esa entidad, tomada con precisión, no depende de aquellas cosas que aún no he conocido que existan; por lo tanto, de ninguna de aquellas que invento con la imaginación. Y esta palabra, *invento*, me hace caer en la cuenta de mi error: porque en verdad estaría inventando, si me imaginara ser algo, porque imaginar no es otra cosa que contemplar la figura o la imagen de una cosa corporal. Pero ya sé con certeza que soy, y que es posible a la vez que todas esas imágenes, y en general todo lo que se refiere a la naturaleza del cuerpo, no sean más que sueños[5]. Teniendo en cuenta todo esto, no aparezco más tonto diciendo: voy a imaginar para conocer con más distinción lo que soy, que si dijera: en realidad ahora estoy despierto y veo algo verdadero, pero como todavía no lo veo con

4 Texto francés: *y aquí encuentro que el pensamiento es un atributo que me pertenece.*

5 Texto francés: *sueños o quimeras.*

datâ operâ obdormiam, ut hoc ipsum mihi somnia verius evidentiusque repræsentent. Itaque cognosco nihil eorum quæ possum imaginationis ope comprehendere, ad hanc quam de me habeo notitiam pertinere, mentemque ab illis diligentissime esse avocandam[4], ut suam ipsa naturam quàm distinctissime percipiat.

Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, & sentiens.

Non pauca sanè hæc sunt, si cuncta ad me pertineant. Sed quidni pertinerent?[5] Nonne ego ipse sum qui jam dubito ferè de omnibus, qui nonnihil tamen intelligo, qui hoc unum verum esse affirmo, nego cætera, cupio plura
29 nosse, nolo decipi, multa vel invitus imaginor, multa etiam tanquam a sensibus venientia animadverto? Quid est horum, quamvis semper dor|miam, quamvis etiam is qui me creavit, quantum in se est, me deludat, quod non æque verum sit ac me esse? Quid est quod a meâ cogitatione distinguatur? Quid est quod a me ipso separatum dici possit? Nam quod ego sim qui dubitem, qui intelligam, qui velim, tam manifestum est, ut nihil occurrat per quod evidentius explicetur. Sed verò etiam ego idem sum qui imaginor; nam quamvis fortè, ut supposui, nulla prorsus res imaginata vera sit, vis tamen ipsa imaginandi revera existit, & cogitationis meæ partem facit. Idem denique ego sum qui sentio, sive qui res corporeas tanquam per sensus animadverto: videlicet jam lucem video, strepitum audio, calorem sentio. Falsa hæc sunt, dormio enim. At certe videre videor, audire, calescere. Hoc falsum esse non potest; hoc est proprie quod in me sentire appellatur; atque hoc præcise sic sumptum nihil aliud est quàm cogitare.

4 1ª decía: *avocandam esse.*

5 1ª edición: no se halla esta pregunta.

bastante evidencia, expresamente me pondré a dormir para que los sueños me representen todas esas cosas con más verdad y más evidencia. Y de esa manera sé que ninguna de aquellas cosas que puedo comprender mediante la imaginación pertenece al conocimiento que tengo de mí, y que la mente debe ser apartada de todo ello con la mayor diligencia para que ella misma perciba en la forma más distinta su naturaleza.

Empero ¿qué soy entonces? Cosa pensante. ¿Qué es eso? A saber, que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también y que siente.

En verdad no son pocas cosas si todas me pertenecen. Pero ¿por qué no habrían de pertenecerme? [6]¿No soy acaso yo mismo el que ahora dudo casi de todo, que sin embargo algo entiendo, que sólo esto afirmo como verdadero, niego lo demás, deseo conocer 29
muchas cosas, no quiero engañarme, imagino muchas a pesar mío, y también me doy cuenta de muchas como si vinieran de los sentidos? ¿Qué hay de todo esto que no sea tan verdadero como que yo soy, aunque yo siempre esté dormido y aquel que me ha creado me engañe también en cuanto está en su poder? ¿Qué es lo que se distingue de mi pensamiento? ¿Qué es lo que puede decirse que está separado de mí mismo? Porque es tan evidente que yo soy el que duda, el que entiende, el que quiere, que no hay nada por medio de lo cual se explique con más evidencia. Ahora bien, yo también soy el mismo que imagina; porque, aunque tal vez, como he supuesto, ninguna cosa imaginada sea verdadera, sin embargo la fuerza misma de imaginar existe en verdad y hace parte de mi pensamiento. Finalmente, yo mismo soy el que siento, o el que me doy cuenta de las cosas corporales como por los sentidos; es claro que ahora veo luz, oigo ruido, siento calor. Estas cosas son falsas, porque estoy dormido. Pero ciertamente parece que veo, oigo, siento calor; esto no puede ser falso, esto es propiamente lo que en mí se llama sentir; y esto, tomado así con precisión, no es otra cosa que pensar.

6 1ª edición: falta la primera pregunta *Pero ¿por qué...?*

Ex quibus equidem aliquanto melius incipio nosse quisnam sim; sed adhuc tamen videtur, nec possum abstinere quin putem, res corporeas, quarum imagines cogitatione formantur, & quas ipsi sensus explorant, multo distinctius agnosci quàm istud nescio quid meî, quod sub imaginationem non venit: quanquam profecto sit mirum, res quas animadverto esse dubias, ignotas, a me alienas, distinctius quàm quod verum est, quod cognitum, quàm denique me ipsum, a me comprehendi. Sed video quid sit: gaudet aberrare mens mea, necdum se patitur intra veritatis limites cohiberi. Esto igitur, & adhuc semel laxissimas habe|nas ei permittamus, ut, illis
30 paulo post opportune reductis, facilius se regi patiatur.

Consideremus res illas quæ vulgo putantur, omnium distinctissime comprehendi: corpora scilicet, quæ tangimus, quæ videmus; non quidem corpora in communi, generales enim istæ perceptiones aliquantò magis confusæ esse solent, sed unum in particulari. Sumamus, exempli causâ, hanc ceram: nuperrime ex favis fuit educta; nondum amisit omnem saporem sui mellis; nonnihil retinet odoris florum ex quibus collecta est; ejus color, figura, magnitudo, manifesta sunt; dura est, frigida est, facile tangitur, ac, si articulo ferias, emittet sonum; omnia denique illi adsunt quæ requiri videntur, ut corpus aliquod possit quàm distinctissime cognosci. Sed ecce, dum loquor, igni admovetur: saporis reliquiæ purgantur, odor expirat, color mutatur, figura tollitur, crescit magnitudo, fit liquida, fit calida, vix tangi potest, nec jam, si pulses, emittet sonum. Remanetne adhuc eadem cera? Remanere fatendum est; nemo negat, nemo aliter putat. Quid erat igitur in eâ quod tam distincte comprehendebatur? Certe nihil eorum quæ sensibus attingebam; nam quæcunque sub gustum, vel odoratum, vel visum, vel tactum, vel auditum veniebant, mutata jam sunt: remanet cera.

Con lo cual comienzo en verdad a conocer un poco mejor lo que soy; pero sin embargo todavía parece, y no puedo abstenerme de creerlo, que las cosas corporales, cuyas imágenes se forman en el pensamiento y que los mismos sentidos exploran, se conocen con mucha más distinción que ese no sé qué de mí que no cae bajo la imaginación: aunque en verdad resulte extraño que las cosas que me doy cuenta de que son dudosas, desconocidas y ajenas a mí, sean comprendidas por mí con más distinción que aquello que es verdadero, que es conocido, en fin, que yo mismo. Veo sin embargo lo que pasa: mi mente goza extraviándose, y todavía no soporta verse cohibida dentro de los límites de la verdad. Sea pues, y concedámosle todavía por una vez riendas muy sueltas, para que poco después, re- 30
cogidas oportunamente, se deje dirigir con más facilidad.

Consideremos aquellas cosas cuya comprensión es considerada vulgarmente la más distinta de todas: a saber, los cuerpos que tocamos y que vemos, pero no ciertamente los cuerpos en común, porque esas percepciones generales suelen ser un poco más confusas, sino uno en particular. Tomemos, por ejemplo, esta cera: acaba de ser retirada del panal, aún no ha perdido todo el sabor de su miel, retiene algo del olor de las flores de donde fue recolectada; su color, figura y tamaño son claros; es dura, es fría, es fácil de tocar y, si se la golpea con el dedo, emite un sonido; allí están, en fin, todas las cosas que parecen requerirse para que un cuerpo pueda ser conocido de la manera más distinta. Pero he aquí que mientras hablo es acercada al fuego: pierde los restos de sabor, el olor se esfuma, cambia el color, desaparece la figura, crece el tamaño, se vuelve líquida, se calienta, apenas se la puede tocar, y si ahora la golpeas no emite sonido. ¿Permanece acaso todavía la misma cera? Hay que confesar que permanece, nadie lo niega, nadie dice otra cosa. Entonces ¿qué era lo que en ella se comprendía de manera tan distinta? Por cierto, nada de aquellas cosas que yo alcanzaba con los sentidos; porque todo lo que caía bajo el gusto, o el olfato, o la vista, o el tacto, o el oído, ha cambiado ahora, y permanece la cera.

Fortassis illud erat quod nunc cogito: nempe ceram ipsam non quidem fuisse istam dulcedinem mellis, nec florum fragrantiam, nec istam albedinem, nec figuram, nec sonum, sed corpus quod mihi apparebat paulo ante modis istis conspicuum, nunc diversis. Quid est autem
31 hoc præcise quod sic imaginor? Attenda|mus, &, remotis iis quæ ad ceram non pertinent, videamus quid supersit: nempe nihil aliud quàm extensum quid, flexibile, mutabile. Quid verò est hoc flexibile, mutabile?[6] An quod imaginor, hanc ceram ex figurâ rotundâ in quadratam, vel ex hac in triangularem verti posse? Nullo modo; nam innumerabilium ejusmodi mutationum capacem eam esse comprehendo, nec possum tamen innumerabiles imaginando percurrere; nec igitur comprehensio hæc ab imaginandi facultate perficitur. Quid extensum? Nunquid etiam ipsa ejus extensio est ignota? Nam in cerâ liquescente fit major, major in ferventi, majorque rursus, si calor augeatur; nec recte judicarem quid sit cera, nisi putarem hanc etiam plures secundùm extensionem varietates admittere, quàm fuerim unquam imaginando complexus. Superest igitur ut concedam, me nequidem imaginari quid sit hæc cera, sed solâ mente percipere; dico hanc in particulari, de cerâ enim in communi clarius est. Quænam verò est hæc cera, quæ non nisi mente percipitur? Nempe eadem quam video, quam tango, quam imaginor, eadem denique quam ab initio esse arbitrabar. Atqui, quod notandum est, ejus perceptio non visio, non tactio, non imaginatio est, nec unquam fuit, quamvis prius ita videretur, sed solius mentis inspectio, quæ vel imperfecta esse potest & confusa, ut prius erat, vel clara & distincta, ut nunc est, prout minus vel magis ad illa ex quibus constat attendo.

Miror verò interim quàm prona sit mea mens in errores; nam quamvis hæc apud me tacitus & sine voce considerem,

6 1ª edición: no se halla esta pregunta.

Tal vez era aquello que ahora pienso, a saber, que la cera misma no era en verdad esa dulzura de la miel, ni la fragancia de las flores, ni esa blancura, ni la figura, ni el sonido, sino el cuerpo que poco antes me aparecía visible con esos modos, y ahora con otros. Empero ¿qué es propiamente eso que así imagino? Prestemos atención y, apartando lo que no pertenece a la cera, veamos qué 31
queda: únicamente algo extenso, flexible, mudable. Ahora bien ¿qué es eso flexible y mudable?[7] ¿Acaso lo que yo imagino, que esta cera puede pasar de una figura redonda a una cuadrada, o de ésta a una triangular? De ninguna manera, porque comprendo que ella es capaz de innumerables cambios de esa especie, y no puedo sin embargo recorrer con la imaginación esos innumerables, por lo cual esa comprensión tampoco se lleva a cabo por la facultad de imaginar. ¿Qué es lo extenso? ¿Acaso su misma extensión no es también desconocida? Porque en la cera que se derrite se vuelve mayor, aún mayor en la hirviente, y todavía mayor si se aumenta el calor; y no juzgaría correctamente lo que es la cera, si no juzgara que admite también más variaciones en cuanto a la extensión de las que he abarcado alguna vez con la imaginación. Sólo me queda conceder que en verdad no imagino lo que es la cera, sino que lo percibo con la sola mente.[8] Me refiero a ésta en particular, porque de la cera en general es más claro. Ahora bien ¿qué cera es esa que sólo se percibe con la mente? Precisamente la misma que veo, que toco, que imagino, y la misma, por fin, que desde el comienzo he considerado que era.[9] Por lo tanto lo que hay que notar es que su percepción[10] no es visión, ni tacto, ni imaginación, ni nunca lo ha sido, aunque antes pareciera así, sino una inspección de la sola mente, la cual puede ser imperfecta y confusa, como lo era antes, o clara y distinta, como lo es ahora, según que yo le preste menos o más atención a aquello de lo que consta.

Me admiro sin embargo entre tanto de lo propensa que es mi mente a los errores; porque, aun cuando considere estas cosas

7 1ª edición: falta *Ahora bien.*

8 Texto francés: *y que únicamente mi entendimiento lo concibe.*

9 Texto francés: *y la misma que conozco desde el comienzo.*

10 Texto francés añade: *o bien, la acción por la cual se la percibe.*

32 hæreo tamen in verbis ipsis, & fere decipior ab ipso usu loquendi. Dicimus enim nos videre ceram ipsammet, si adsit, non ex colore vel figurâ[7] eam adesse judicare. Unde concluderem statim: ceram ergo visione oculi, non solius mentis inspectione, cognosci; nisi jam forte respexissem ex fenestrâ homines in plateâ transeuntes, quos etiam ipsos non minus usitate quàm ceram dico me videre. Quid autem video præter pileos & vestes, sub quibus latere possent automata? Sed judico homines esse. Atque ita id quod putabam me videre oculis, solâ judicandi facultate, quæ in mente meâ est, comprehendo.

Sed pudeat supra vulgus sapere cupientem, ex formis loquendi quas vulgus invenit dubitationem quæsivisse; pergamusque deinceps, attendendo utrùm ego perfectius evidentiusque percipiebam quid esset cera, cùm primùm aspexi, credidique me illam ipso sensu externo, vel saltem sensu communi, ut vocant, id est potentiâ imaginatrice, cognoscere? an verò potiùs nunc, postquam diligentiùs investigavi tum quid ea sit, tum quomodo cognoscatur? Certe hac de re dubitare esset ineptum; nam quid fuit in primâ perceptione distinctum? Quid quod non a quovis animali haberi posse videretur? At verò cùm ceram ab externis formis distinguo, & tanquam vestibus detractis nudam considero, sic illam revera, quamvis adhuc error in judicio meo esse possit, non possum tamen sine humanâ mente percipere.

33 Quid autem dicam de hac ipsâ mente, sive de me ipso? Nihildum enim aliud admitto in me esse præter mentem. Quid, inquam, ego qui hanc ceram videor tam distincte percipere? Nunquid me ipsum non tantùm multo verius, multo certius, sed etiam multo distinctius evidentiusque, cognosco? Nam, si judico ceram existere, ex eo quod hanc videam, certe multo evidentius efficitur me ipsum etiam existere, ex eo ipso quod hanc videam. Fieri enim potest ut hoc quod video non vere sit cera; fieri potest ut ne

7 1ª edición: *vel ex figura.*

conmigo mismo en silencio y sin hablar, sin embargo me veo 32
frenado por las palabras mismas y soy casi engañado por la misma manera de hablar. Porque decimos que vemos la cera misma si está presente, y no que juzgamos que ella está presente a partir del color o de la figura. De donde concluiría inmediatamente: la cera se conoce entonces por la visión de los ojos y no por la sola inspección de la mente; si no hubiera acabado por casualidad de observar por la ventana hombres que pasan por la calle, a los que digo también que veo con no menor costumbre que en el caso de la cera. Pero ¿qué veo además de sombreros y vestidos, bajo los cuales podrían esconderse autómatas? Sin embargo juzgo que son hombres. Y así, lo que consideraba que veía con los ojos, lo comprendo únicamente por la facultad de juzgar que hay en mi mente.

Ahora bien, que se avergüence, quien desea saber por encima del vulgo, de haber ido a buscar dudas en las formas de hablar que ha inventado el vulgo; y sigamos adelante investigando si yo percibía más perfecta y evidentemente lo que era la cera cuando la miré por primera vez y creí que la conocía por el mismo sentido externo, o al menos por el sentido común, como lo llaman, es decir, por la capacidad de imaginar; o más bien ahora, después de haber investigado con más diligencia lo que ella es y cómo se la conoce. Dudar de esto sería en verdad insensato, porque ¿qué era lo distinto en la primera percepción? ¿Qué había que no parezca que lo puede tener cualquier animal? Pero cuando distingo la cera de las formas externas y, quitándole sus vestidos, la considero como desnuda, aunque todavía pueda haber error en mi juicio, sin embargo no la puedo percibir sin la mente humana.

¿Qué diré entonces de esta misma mente, o de mí mismo? 33
Porque hasta ahora no admito que en mí haya nada más que la mente. ¿Qué diré, repito, yo, que tengo la impresión de percibir esta cera con tanta distinción? ¿Acaso no me conozco a mí mismo, no sólo con mucha más verdad y mucha más certeza, sino también con mucha más distinción y más evidencia? Porque si juzgo que la cera existe porque la veo, resulta en verdad mucho más evidente que yo mismo también existo por lo mismo que la veo. Porque puede ser que eso que veo no sea en verdad cera, puede ser que ni siquiera

quidem oculos habeam, quibus quidquam videatur; sed fieri plane non potest, cùm videam, sive (quod jam non distinguo) cùm cogitem me videre, ut ego ipse cogitans non aliquid sim. Simili ratione, si judico ceram esse, ex eo quod hanc tangam, idem rursus efficietur, videlicet me esse. Si ex eo quod imaginer, vel quâvis aliâ ex causâ, idem plane. Sed & hoc ipsum quod de cerâ animadverto, ad reliqua omnia, quæ sunt extra me posita, licet applicare. Porro autem, si magis distincta[8] visa sit ceræ perceptio, postquam mihi, non ex solo visu vel tactu, sed pluribus ex causis innotuit, quanto distinctiùs me ipsum a me nunc cognosci fatendum est, quandoquidem nullæ rationes vel ad ceræ, vel ad cu juspiam alterius corporis perceptionem possint juvare, quin eædem omnes mentis meæ naturam melius probent! Sed & alia insuper tam multa sunt in ipsâ mente, ex quibus ejus notitia distinctior reddi potest, ut ea, quæ ex corpore ad illam emanant, vix numeranda videantur.

34 Atque ecce tandem sponte sum reversus eo quo volebam; nam cùm mihi nunc notum sit ipsamet[9] corpora, non proprie a sensibus, vel ab imaginandi facultate, sed a solo intellectu percipi, nec ex eo percipi quòd tangantur aut videantur, sed tantùm ex eo quod intelligantur aperte cognosco nihil facilius aut evidentius meâ mente posse a me percipi. Sed quia tam cito deponi veteris opinionis consuetudo non potest, placet hîc consistere, ut altius hæc nova cognitio memoriæ meæ diuturnitate meditationis infigatur.

8 1ª edición: *distincte.*

9 1ª edición: *ipsam, & corpora.*

tenga ojos con los cuales se vea algo; pero de ninguna manera puede ser que cuando veo, o (lo que ya no distingo) cuando pienso que veo, yo mismo que estoy pensando no sea algo. De manera semejante, si juzgo que la cera es porque la toco, vuelve a resultar lo mismo, a saber, que yo soy. Si es porque imagino, o por cualquier otra causa, sucede por completo lo mismo. Pero esto mismo que advierto de la cera, resulta lícito aplicarlo a todas las demás cosas que están puestas fuera de mí. Más aún, si la percepción de la cera ha parecido más clara después de que se me dio a conocer no sólo por la vista o por el tacto, sino por múltiples causas, con cuánta más distinción debo conceder que me conozco a mí mismo, puesto que no hay razones que puedan ayudar a la percepción de la cera, o de cualquier otro cuerpo, sin que todas ellas prueben aún mejor la naturaleza de mi mente. Sin embargo, hay además tantas otras cosas en la misma mente por las cuales se puede esclarecer aún más su conocimiento, que aquellas que emanan del cuerpo a la mente apenas si merecen ser tenidas en cuenta.

Y he aquí que por fin he regresado naturalmente allí donde quería; porque como ahora me resulta claro que los cuerpos mismos 34
no son percibidos propiamente por los sentidos, o por la facultad de imaginar, sino por el solo intelecto, y que tampoco se los percibe porque se los toque o se los vea, sino únicamente porque se los entiende, sé claramente que nada puede ser percibido por mí con más facilidad o evidencia que mi mente. Pero como no puede abandonarse tan pronto la costumbre de una antigua opinión, conviene detenerse aquí para que se grave más profundamente este nuevo conocimiento en mi memoria con la duración de la meditación.

Meditatio III

De Deo, quòd existat

CLAUDAM NUNC OCULOS, AURES obturabo, avocabo omnes sensus, imagines etiam rerum corporalium omnes vel ex cogitatione meâ delebo, vel certe, quia hoc fieri vix potest, illas ut inanes & falsas nihili pendam, meque solum alloquendo & penitius inspiciendo, meipsum paulatim mihi magis notum & familiarem reddere conabor. Ego sum res cogitans, id est dubitans, affirmans, negans, pauca intelligens, multa ignorans, volens, nolens, imaginans etiam & sentiens; ut enim ante animadverti, quamvis illa quæ sentio vel imaginor extra me fortasse nihil sint, illos tamen
35 cogitandi modos, quos sensus & imaginationes | appello, quatenus cogitandi quidam modi tantùm sunt, in me esse sum certus.

Atque his paucis omnia recensui quæ vere scio, vel saltem quæ me scire hactenus animadverti. Nunc circumspiciam diligentiùs an forte adhuc apud me alia sint ad quæ nondum respexi. Sum certus me esse rem cogitantem. Nunquid ergo etiam scio quid requiratur ut de aliquâ re sim certus? Nempe in hac primâ cognitione nihil aliud est, quàm clara quædam & distincta perceptio

Tercera meditación

Acerca de Dios, que existe

CERRARÉ AHORA LOS OJOS, me taparé los oídos, apartaré todos mis sentidos, también todas las imágenes de las cosas corporales las borraré de mi pensamiento, o, en verdad, ya que esto apenas puede hacerse, como inanes y falsas no les daré valor alguno, sino que, hablando sólo conmigo y observándome más a fondo, trataré de hacerme poco a poco más conocido y familiar conmigo mismo. Yo soy una cosa pensante, es decir, que duda, que afirma, que niega, que entiende pocas cosas, que ignora muchas,[1] que quiere, que no quiere, que imagina también y que siente; porque, como lo señalé ya antes, aunque aquellas cosas que siento o imagino fuera de mí tal vez no sean nada, sin embargo esos modos de pensar que llamo sentidos e imaginación, en cuanto son únicamente ciertos modos de pensar, estoy cierto de que están en mí.

Y con estas pocas cosas he reseñado todas las que sé verdaderamente, o al menos aquellas de las que me he dado cuenta hasta ahora que sé. Voy a examinar ahora con más cuidado para ver si hay tal vez en mí todavía otras cosas a las que aún no he atendido. Estoy cierto de que soy cosa pensante, pero entonces ¿no sé también lo que se requiere para estar cierto de algo? Porque en este primer conocimiento no hay nada más que cierta percepción

1 Texto francés añade: *que ama, que odia.*

ejus quòd affirmo; quæ sane non sufficeret ad me certum de rei veritate reddendum, si posset unquam contingere, ut aliquid, quòd ita clare & distincte perciperem, falsum esset; ac proinde jam videor pro regulâ generali posse statuere, illud omne esse verum, quòd valde clare & distincte percipio.

Verumtamen multa prius ut omnino certa & manifesta admisi, quæ tamen postea dubia esse deprehendi. Qualia ergo ista fuere? Nempe terra, cœlum, sydera & cætera omnia quæ sensibus usurpabam. Quid autem de illis clare percipiebam? Nempe ipsas talium rerum ideas, sive cogitationes, menti meæ obversari. Sed ne nunc quidem illas ideas in me esse inficior. Aliud autem quiddam erat quòd affirmabam, quòdque etiam ob consuetudinem credendi clare me percipere arbitrabar, quòd tamen revera non percipiebam: nempe res quasdam extra me esse, a quibus ideæ istæ procedebant, & quibus omnino similes erant. Atque hoc erat, in quo vel fallebar, vel certe, si verum judicabam, id non ex vi meæ perceptionis contingebat.

Quid verò? Cùm circa res Arithmeticas vel
36 Geome|tricas aliquid valde simplex & facile considerabam, ut quòd duo & tria simul juncta sint quinque, vel similia, nunquid saltem illa satis perspicue intuebar, ut vera esse affirmarem? Equidem non aliam ob causam de iis dubitandum esse postea judicavi, quàm quia veniebat in mentem forte aliquem Deum talem mihi naturam indere potuisse, ut etiam circa illa deciperer, quæ manifestissima viderentur. Sed quoties hæc præconcepta de summâ Dei potentiâ opinio mihi occurrit, non possum non fateri, siquidem velit, facile illi esse efficere ut errem, etiam in iis[1] quæ me puto mentis oculis quàm evidentissime intueri. Quoties verò ad ipsas res, quas valde clare percipere arbitror, me converto, tam plane ab illis persuadeor, ut sponte erumpam in has voces: fallat me quisquis potest, nunquam tamen efficiet ut nihil sim, quandiu me aliquid esse cogitabo; vel ut aliquando verum sit me nunquam

1 1ª edición: *in his.*

clara y distinta de aquello que afirmo; la que en verdad no sería suficiente para que yo llegara a estar cierto de la verdad de la cosa, si alguna vez pudiera suceder que algo que percibiera de tal manera claro y distinto fuera falso; y por lo tanto me parece que se puede establecer ya como regla general que es verdadero todo aquello que percibo muy clara y distintamente.

Sin embargo, he admitido anteriormente muchas cosas como ciertas y claras, que luego descubrí que eran dudosas. ¿Y cuáles fueron esas cosas? Pues la tierra, el cielo, las estrellas y todas las demás cosas que tomaba por los sentidos. Empero ¿qué percibía con claridad de ellas? Precisamente, que las ideas mismas de tales cosas, o los pensamientos, se presentaban a mi mente; pero tampoco ahora pongo en cuestión que esas ideas estén en mí. En realidad era otra cosa lo que yo afirmaba, y también lo que, por la costumbre de creer, consideraba que yo percibía, pero que en realidad no percibía, a saber, que había algunas cosas fuera de mí de las que procedían esas ideas y las cuales les eran por completo semejantes. Y en esto era en lo que me equivocaba, o, si juzgaba acertadamente, ello en verdad no sucedía en virtud de mi percepción.

¿Y entonces? Cuando consideraba algo muy simple y fácil acerca de las cosas Aritméticas o Geométricas, como que dos y tres 36
juntos hacen cinco, o cosas semejantes ¿acaso no intuía al menos estas cosas con suficiente claridad como para afirmar que eran verdaderas? Yo mismo no juzgué luego que se debía dudar de tales cosas, sino únicamente porque me venía a la mente que tal vez algún Dios podía haberme otorgado una naturaleza tal que se engañara hasta con respecto a aquellas cosas que parecían evidentísimas; pero cada vez que se me presenta esta opinión preconcebida acerca de la omnipotencia de Dios, no puedo menos que confesar que, si él quisiera, le sería fácil hacer que me equivocara aun en aquellas cosas que considero ver con los ojos de la mente de la manera más evidente; pero cada vez que atiendo a esas cosas mismas que considero percibir muy claramente, me persuaden de tal manera, que en forma espontánea llego a exclamar: que me engañe quien pueda, que nunca logrará que yo sea nada mientras piense que soy algo, o que alguna vez sea verdadero que nunca he sido, cuando ahora es

fuisse, cùm jam verum sit me esse; vel forte etiam ut duo & tria simul juncta plura vel pauciora sint quàm quinque, vel similia, in quibus scilicet repugnantiam agnosco manifestam. Et certe cùm nullam occasionem habeam existimandi aliquem Deum esse deceptorem, nec quidem adhuc satis sciam utrùm sit aliquis Deus, valde tenuis &, ut ita loquar, Metaphysica dubitandi ratio est, quæ tantùm ex eâ opinione dependet. Ut autem etiam illa tollatur, quamprimum occurret occasio, examinare debeo an sit Deus, &, si sit, an possit esse deceptor; hac enim re ignoratâ, non videor de ullâ aliâ plane certus esse unquam posse.

37 Nunc autem ordo videtur exigere, ut prius omnes | meas cogitationes in certa genera distribuam, & in quibusnam ex illis veritas aut falsitas proprie consistat, inquiram. Quædam ex his tanquam rerum imagines sunt, quibus solis proprie convenit ideæ nomen: ut cùm hominem, vel Chimæram, vel Cœlum, vel Angelum, vel Deum cogito. Aliæ verò alias quasdam præterea formas habent: ut, cùm volo, cùm timeo, cùm affirmo, cùm nego, semper quidem aliquam rem ut subjectum meæ cogitationis apprehendo, sed aliquid etiam amplius quàm istius rei similitudinem cogitatione complector; & ex his aliæ voluntates, sive affectus, aliæ autem judicia appellantur.

Jam quod ad ideas attinet, si solæ in se spectentur, nec ad aliud quid illas referam, falsæ proprie esse non possunt; nam sive capram, sive chimæram imaginer, non minus verum est me unam imaginari quàm alteram. Nulla etiam in ipsâ voluntate, vel affectibus, falsitas est timenda; nam, quamvis prava, quamvis etiam ea quæ nusquam sunt, possim optare, non tamen ideo non verum est illa me optare. Ac proinde sola supersunt judicia, in quibus mihi cavendum est ne fallar.

verdad que soy; o tal vez también que dos y tres juntos sean más o menos que cinco, o cosas semejantes, en las cuales reconozco una evidente contradicción. Y es verdad que, como no tengo motivo alguno para estimar que haya algún Dios que sea engañador, y ni siquiera sé todavía suficientemente si hay algún Dios, la razón de dudar que depende únicamente de esa opinión es muy tenue y, por decirlo así, Metafísica. Empero, para que también ella sea descartada, apenas se presente la ocasión deberé examinar si existe Dios y, si existe, si puede ser engañador; porque ignorado esto, no me parece que pueda estar completamente cierto de ninguna otra cosa.

El orden, empero, parece exigir ahora que yo distribuya primero todos mis pensamientos en ciertos géneros,[2] y que examine en cuáles de ellos se dé propiamente la verdad o la falsedad. Algunos son como imágenes de las cosas, a los cuales únicamente les conviene con propiedad el nombre de ideas: como cuando pienso en un hombre, o en una Quimera, o en el Cielo, o en un Ángel, o en Dios. Otros, en cambio, tienen además otras ciertas formas, como cuando quiero, cuando temo, cuando afirmo, cuando niego, siempre capto ciertamente alguna cosa como sujeto de mi pensamiento, pero también abarco algo más con el pensamiento que la semejanza de esa cosa; y de estos algunos se llaman voluntades o afectos, otros en cambio juicios. 37

Ahora bien, en lo concerniente a la ideas, si se las considera solas en sí mismas y no las refiero a ninguna otra cosa, no pueden propiamente ser falsas; porque si imagino una cabra o una quimera, no es menos verdad que imagino la una que la otra. Tampoco hay que temer falsedad alguna en la voluntad misma, o en los afectos, porque, aunque yo pueda optar por cosas malas, o por aquellas que no existen, sin embargo no por ello deja de ser verdad que he optado por esas cosas, y por lo tanto sólo quedan los juicios en

2 Texto francés: *Y para que yo pueda tener ocasión de examinar esto sin interrumpir el orden para meditar que me he propuesto, que es el de pasar por grados de las nociones que encuentre que son primeras en mi espíritu a aquellas que pudiere encontrar allí después, es necesario que divida aquí todos mis pensamientos en ciertos géneros.*

Præcipuus autem error & frequentissimus qui possit in illis reperiri, consistit in eo quòd ideas, quæ in me sunt, judicem rebus quibusdam extra me positis similes esse sive conformes; nam profecto, si tantùm ideas ipsas ut cogitationis meæ quosdam modos considerarem, nec ad quidquam aliud referrem, vix mihi ullam errandi materiam dare possent.

38 Ex his autem ideis aliæ innatæ, aliæ adventitiæ, | aliæ a me ipso factæ mihi videntur: nam quòd intelligam quid sit res, quid sit veritas, quid sit cogitatio, hæc non aliunde habere videor quàm ab ipsâmet meâ naturâ; quòd autem nunc strepitum audiam, solem videam, ignem sentiam, a rebus quibusdam extra me positis procedere hactenus judicavi; ac denique Syrenes, Hippogryphes, & similia, a me ipso finguntur. Vel forte etiam omnes esse adventitias possum putare, vel omnes innatas, vel omnes factas: nondum enim veram illarum originem clare perspexi.

Sed hîc præcipue de iis est quærendum, quas tanquam a rebus extra me existentibus desumptas considero, quænam me moveat ratio ut illas istis rebus similes esse existimem. Nempe ita videor doctus a naturâ. Et præterea experior illas non a meâ voluntate nec proinde a me ipso pendere; sæpe enim vel invito obversantur: ut jam, sive velim, sive nolim, sentio calorem, & ideo puto sensum illum, sive ideam caloris, a re a me diversâ, nempe ab ignis cui assideo calore, mihi advenire.[2] Nihilque magis obvium est, quàm ut judicem istam rem suam similitudinem potius quàm aliud quid in me immittere.

Quæ rationes, an satis firmæ sint, jam videbo. Cùm hîc dico me ita doctum esse a naturâ, intelligo tantùm spontaneo quòdam impetu me ferri ad hoc credendum, non lumine aliquo naturali mihi ostendi esse verum. Quæ duo multum discrepant; nam quæcumque lumine naturali

2 BR: 1ª edición puntuaba: *ab ignis, cui assideo, calore mihi advenire.*

los que debo cuidarme para no errar. Ahora bien, el error principal y el más frecuente que puede encontrarse en ellos, consiste en que yo juzgo que la ideas que están en mí son semejantes o conformes a ciertas cosas puestas fuera de mí; porque ciertamente, si considerara las ideas mismas sólo como ciertos modos de mi pensamiento y no las refiriera a nada más, apenas podrían darme materia alguna para errar.

De esas ideas unas me parecen que son innatas, otras adventicias y otras hechas por mí mismo: porque entender lo que es una cosa, lo que es la verdad o lo que es el pensamiento, no parece que 38
yo lo tenga de otra parte, sino de mi misma naturaleza; pero que ahora escuche un estrépito, vea el sol o sienta el fuego, hasta ahora he juzgado que procede de algunas cosas puestas fuera de mí; y, por último, las Sirenas, los Hipogrifos y cosas semejantes son inventadas por mí mismo. O tal vez puedo considerar también que todas son adventicias, o todas innatas, o todas hechas, porque aún no he visto con claridad su verdadero origen.

Pero aquí sobre todo hay que preguntar por aquellas que considero como tomadas de cosas que existen fuera de mí, cuál sea la razón que me mueve a estimar que son semejantes a esas cosas. Y es que parece que así me lo enseña la naturaleza. Además, experimento que no dependen de mi voluntad, y por lo tanto tampoco de mí mismo; porque con frecuencia se presentan aun contra mi voluntad: como ahora que siento calor quiéralo o no, y por lo tanto considero que esa sensación, o la idea del calor, me viene de una cosa diversa de mí, a saber, del calor del fuego junto al cual estoy sentado. Y nada resulta más obvio que juzgar que esa cosa, antes que cualquier otra, me envía su similitud.

Voy a ver ahora si estas razones son suficientemente firmes. Cuando digo aquí que así me lo enseña la naturaleza, sólo entiendo que por cierto impulso espontáneo me veo llevado a creer esto, y no que se me haya mostrado que es verdadero por alguna luz natural. Estas dos cosas discrepan mucho; porque todo aquello que se me manifiesta por la luz natural, como que del hecho de que yo dude se siga que soy y otras cosas semejantes, no puede de ninguna manera ser dudoso, porque no puede haber ninguna otra facultad

mihi ostenduntur, ut quòd ex eo quòd dubitem,[3] sequatur me esse, & similia, nullo modo dubia esse possunt, quia nulla alia facultas esse potest, cui æque fidam ac lumini
39 isti, quæque illa | non vera esse possit docere; sed quantum ad impetus naturales, jam sæpe olim judicavi me ab illis in deteriorem partem fuisse impulsum, cùm de bono eligendo ageretur, nec video cur iisdem in ullâ aliâ re magis fidam.

Deinde, quamvis ideæ illæ a voluntate meâ non pendeant, non ideo constat ipsas a rebus extra me positis necessario procedere. Ut enim impetus illi, de quibus mox loquebar, quamvis in me sint, a voluntate tamen meâ diversi esse videntur, ita forte etiam aliqua alia est in me facultas, nondum mihi satis cognita, istarum idearum effectrix, ut hactenus semper visum est illas, dum somnio, absque ullâ rerum externarum ope, in me formari.

Ac denique, quamvis a rebus a me diversis procederent, non inde sequitur illas rebus istis similes esse debere. Quinimo in multis sæpe magnum discrimen videor deprehendisse: ut, exempli causâ, duas diversas solis ideas apud me invenio, unam tanquam a sensibus haustam, & quæ maxime inter illas quas adventitias existimo est recensenda, per quam mihi valde parvus apparet, aliam verò ex rationibus Astronomiæ desumptam, hoc est ex notionibus quibusdam mihi innatis elicitam, vel quocumque alio modo a me factam, per quam aliquoties major quàm terra exhibetur; utraque profecto similis eidem soli extra me existenti esse non potest, & ratio persuadet illam ei maxime esse dissimilem, quæ quàm proxime ab ipso videtur emanasse.

Quæ omnia satis demonstrant me non hactenus
40 ex | certo[4] judicio, sed tantùm ex cæco aliquo impulsu, credidisse res quasdam a me diversas existere, quæ ideas sive imagines suas per organa sensuum, vel quolibet alio pacto, mihi immittant.

3 BR: 1ª y 2ª edición: no hay coma.

4 1ª edición: *certo aliquo judicio.*

en la cual confíe tanto como en esta luz, y que pueda enseñarme que esas cosas no son verdaderas; pero en cuanto a los impulsos 39
naturales, ya antes me he dado cuenta de que con frecuencia he sido impulsado por ellos hacia la parte menos buena, cuando se trataba de elegir el bien, y no veo por qué haya de poner en ellos más fe con respecto a otros asuntos.

Además, aunque aquellas ideas no dependan de mi voluntad, no consta por ello que ellas procedan necesariamente de las cosas puestas fuera de mí. Porque así como aquellos impulsos, de los cuales acabo de hablar, aunque estén en mí, sin embargo parecen que son diferentes de mi voluntad, así tal vez también haya en mí alguna otra facultad, aún no conocida suficientemente por mí, causante de esas ideas, como hasta ahora siempre se ha visto que se forman en mí mientras duermo, sin ninguna intervención de cosas externas.

Y en fin, aunque procedieran de cosas diversas de mí, de ahí no se sigue que deban ser semejantes a esas cosas. Por el contrario, me parece que con frecuencia se ha descubierto en muchas una gran diferencia: así, por ejemplo, encuentro en mí dos ideas del sol diversas, una como tomada de los sentidos, que debe ser asignada por completo a aquellas que considero adventicias, y por la cual me aparece muy pequeño, y otra, en cambio, deducida de las razones de la Astronomía, es decir, sacada de algunas nociones que me son innatas, o hecha por mí de algún otro modo, y por la cual se muestra varias veces mayor que la tierra; ambas, por supuesto, no pueden ser semejantes al mismo sol que existe fuera de mí, y la razón me persuade de que la más disímil es aquella que parece emanar del mismo sol de la manera más inmediata.

Todo lo cual me demuestra suficientemente que hasta ahora no he creído por un juicio cierto,[3] sino sólo por algún impulso ciego, que existen algunas cosas diversas de mí que me envían sus ideas o 40
imágenes por los órganos de los sentidos, o de algún otro modo.

3 Texto francés: *por un juicio cierto y premeditado.*

Sed alia quædam adhuc via mihi occurrit ad inquirendum an res aliquæ, ex iis quarum ideæ in me sunt, extra me existant. Nempe, quatenus ideæ istæ cogitandi quidam modi tantùm sunt, non agnosco ullam inter ipsas inæqualitatem, & omnes a me eodem modo procedere videntur; sed, quatenus una unam rem, alia aliam repræsentat, patet easdem esse ab invicem valde diversas. Nam proculdubio illæ quæ substantias mihi exhibent, majus aliquid sunt, atque, ut ita loquar, plus realitatis objectivæ in se continent, quàm illæ quæ tantùm modos, sive accidentia, repræsentant; & rursus illa per quam summum aliquem Deum, æternum, infinitum, omniscium, omnipotentem, rerumque omnium, quæ præter ipsum sunt, creatorem intelligo, plus profecto realitatis objectivæ in se habet, quàm illæ per quas finitæ substantiæ exhibentur.

Jam verò lumine naturali manifestum est tantumdem ad minimum esse debere in causâ efficiente & totali, quantum in ejusdem causæ effectu. Nam, quæso, undenam posset assumere realitatem suam effectus, nisi a causâ? Et quomodo illam ei causa dare posset, nisi etiam haberet? Hinc autem sequitur, nec posse aliquid a nihilo fieri, nec etiam id quod magis perfectum est, hoc est quod plus
41 realitatis in se con|tinet, ab eo quod minus. Atque hoc non modo perspicue verum est de iis effectibus, quorum realitas est actualis sive formalis, sed etiam de ideis, in quibus consideratur tantùm realitas objectiva. Hoc est, non modo non potest, exempli causâ, aliquis lapis, qui prius non fuit, nunc incipere esse, nisi producatur ab aliquâ re in quâ totum illud sit vel formaliter vel eminenter, quod ponitur in lapide; nec potest calor in subjectum quod priùs non calebat induci, nisi a re quæ sit ordinis saltem æque perfecti atque est calor, & sic de cæteris; sed præterea etiam non potest in me esse idea caloris, vel lapidis, nisi in me posita sit ab aliquâ causâ, in quâ tantumdem ad minimum sit realitatis quantum esse in calore vel lapide concipio. Nam quamvis ista causa nihil de suâ realitate actuali sive formali

Se me ofrece, empero, todavía otro camino para examinar si existen fuera de mí algunas de las cosas cuyas ideas están en mí. Porque, en cuanto esas ideas son sólo ciertos modos de pensar, no reconozco entre ellas desigualdad alguna y todas parecen proceder de mí de la misma manera; pero en cuanto una representa una cosa, y otra, otra, es evidente que son entre sí muy diversas. Porque, sin duda, las que me muestran sustancias son algo más y, por decirlo así, contienen en sí más realidad objetiva,[4] que las que sólo representan modos o accidentes; y, a su vez, aquella por la cual entiendo algún Dios, eterno, infinito, omnisciente, omnipotente y creador de todas las cosas que hay además de él, sin duda que tiene en sí más realidad objetiva que aquellas por las cuales se muestran sustancias finitas.

Pero ya por la luz natural es manifiesto que en la causa eficiente y total debe haber al menos tanto, cuanto en el efecto de la misma causa. Porque, pregunto ¿de dónde podría tomar el efecto su realidad si no es de la causa? ¿Y cómo se la podría dar la causa si no la tuviera? De ahí se sigue entonces que algo no puede ser hecho de la nada, y que tampoco lo más perfecto, es decir, lo que contiene en sí más realidad, puede ser hecho por lo que es menos. Y esto no sólo es 41
claramente verdadero de aquellos efectos cuya realidad es actual o formal, sino también de las ideas en las que sólo se considera la realidad objetiva. Así, pues, no sólo no puede, por ejemplo, una piedra que antes no era, comenzar a ser ahora sin que sea producida por alguna cosa en la que, ya sea de manera formal, ya sea de manera eminente, esté todo aquello que se pone en la piedra; ni puede inducirse calor en un sujeto que antes no estaba caliente, sino por una cosa que sea de un orden al menos tan perfecto como el calor, y así de lo demás; sino que además tampoco puede estar en mí la idea de calor, o de piedra, si no ha sido puesta en mí por alguna causa en la que haya al menos tanta realidad, cuanta concibo que hay en el calor, o en la piedra. En efecto, aunque esta causa no transmita a mi idea nada de su realidad actual o formal, no por eso hay que

4 Texto francés añade: *es decir, participan por representación en más grados de ser o de perfección.*

in meam ideam transfundat, non ideo putandum est illam minus realem esse debere, sed talem esse naturam ipsius ideæ, ut nullam aliam ex se realitatem formalem exigat, præter illam quam mutuatur a cogitatione meâ, cujus est modus. Quòd autem hæc idea realitatem objectivam hanc vel illam contineat potius quàm aliam, hoc profectò habere debet ab aliquâ causâ in quâ tantumdem sit ad minimum realitatis formalis quantum ipsa continet objectivæ. Si enim ponamus aliquid in ideâ reperiri, quod non fuerit in ejus causâ, hoc igitur habet a nihilo; atqui quantumvis imperfectus sit iste essendi modus, quo res est objective in intellectu per ideam, non tamen profectò plane nihil est, nec proinde a nihilo esse potest.

Nec etiam debeo suspicari, cùm realitas quam considero in meis ideis sit tantùm objectiva, non opus
42 esse ut eadem realitas sit formaliter in causis istarum idearum, sed sufficere, si sit in iis etiam objective. Nam quemadmodum iste modus essendi objectivus competit ideis ex ipsarum naturâ, ita modus essendi formalis competit idearum causis, saltem primis & præcipuis, ex earum naturâ. Et quamvis forte una idea ex aliâ nasci possit, non tamen hîc datur progressus in infinitum, sed tandem ad aliquam primam debet deveniri, cujus causa sit in star archetypi, in quo omnis realitas formaliter contineatur, quæ est in ideâ tantùm objective. Adeo ut lumine naturali mihi sit perspicuum ideas in me esse veluti quasdam imagines, quæ possunt quidem facile deficere a perfectione rerum a quibus sunt desumptæ, non autem quicquam majus aut perfectius continere.

Atque hæc omnia, quò diutius & curiosius examino, tantò clarius & distinctius vera esse cognosco. Sed quid tandem ex his concludam? Nempe si realitas objectiva alicujus ex meis ideis sit tanta ut certus sim eandem nec formaliter nec eminenter in me esse, nec proinde me ipsum ejus ideæ causam esse posse, hinc necessario sequi, non me solum esse in mundo, sed aliquam aliam

considerar que ella deba ser menos real, sino que la naturaleza de la idea misma es tal, que de por sí no exige ninguna otra realidad formal fuera de aquella que toma de mi pensamiento, del cual es un modo; pero que esa idea contenga esta o aquella realidad objetiva más bien que otra, esto sin duda debe tenerlo de alguna causa en la que haya al menos tanta realidad formal, cuanta realidad objetiva tiene ella. Porque si suponemos que se encuentra en la idea algo que no se halla en su causa, esto entonces lo tiene de la nada; por lo tanto, por más imperfecto que sea ese modo de ser gracias al cual la cosa está objetivamente en el intelecto por la idea, sin duda que no es por completo nada, y por lo tanto no puede provenir de la nada.

Ni debo tampoco alimentar la sospecha de que, como la realidad que considero en mis ideas es tan sólo objetiva, no haya ne- 42
cesidad de que esa misma realidad se encuentre formalmente en la causa de esas ideas, sino que baste con que también esté allí objetivamente. Porque, así como este modo de ser objetivo les corresponde a las ideas por la misma naturaleza de éstas, así también el modo de ser formal les corresponde a las causas de las ideas por la naturaleza de dichas causas, al menos a las primeras y principales. Y aunque tal vez una idea pueda nacer de otra, sin embargo ahí no se da un progreso al infinito, sino que al fin debe llegarse a alguna idea primera cuya causa sea a la manera de un arquetipo en el que se contenga de manera formal toda la realidad que está en la idea sólo de manera objetiva; de modo que por la luz natural me resulta claro que las ideas son en mí a la manera de imágenes, que pueden muy bien decaer con facilidad de la perfección de las cosas de las cuales son tomadas, pero no pueden contener nada mayor o más perfecto.

Y entre más largo tiempo y con mayor cuidado examino todas estas cosas, con tanta mayor claridad y distinción sé que son verdaderas. Pero entonces ¿qué voy a concluir de ellas? Que si la realidad objetiva de alguna de mis ideas es tanta, que esté cierto de que ella no puede estar en mí ni formal, ni eminentemente, y que por lo tanto no puedo tampoco ser yo mismo la causa de su idea, de ello se sigue necesariamente que no estoy solo en el mundo, sino que

rem, quæ istius ideæ est causa, etiam existere. Si verò nulla talis in me idea reperiatur, nullum plane habebo argumentum quod me de alicujus rei a me diversæ existentiâ certum reddat; omnia enim diligentissime circumspexi, & nullum aliud potui hactenus reperire.

Ex his autem meis ideis, præter illam quæ me ipsum
43 mihi exhibet, de quâ hîc nulla difficultas esse | potest, alia est quæ Deum, aliæ quæ res corporeas & inanimes, aliæ quæ Angelos, aliæ quæ animalia, ac denique aliæ quæ alios homines meî similes repræsentant.

Et quantum ad ideas quæ alios homines, vel animalia, vel Angelos exhibent, facile intelligo illas ex iis quas habeo meî ipsius & rerum corporalium & Dei posse componi, quamvis nulli præter me homines, nec animalia, nec Angeli, in mundo essent.

Quantum autem ad ideas rerum corporalium, nihil in illis occurrit, quod sit tantum ut non videatur a me ipso potuisse proficisci; nam si penitiùs inspiciam, & singulas examinem eo modo quo heri examinavi ideam ceræ, animadverto perpauca tantùm esse quæ in illis clare & distincte percipio: nempe magnitudinem, sive extensionem in longum, latum, & profundum; figuram, quæ ex terminatione istius extensionis exsurgit; situm, quem diversa figurata inter se obtinent; & motum, sive mutationem istius sitûs; quibus addi possunt substantia, duratio, & numerus: cætera autem, ut lumen & colores, soni, odores, sapores, calor & frigus, aliæque tactiles qualitates, nonnisi valde confuse & obscure a me cogitantur, adeo ut etiam ignorem an sint veræ, vel falsæ, hoc est, an ideæ, quas de illis habeo, sint rerum quarundam ideæ, an non rerum. Quamvis enim falsitatem proprie dictam, sive formalem, nonnisi in judiciis posse reperiri paulo ante notaverim, est tamen profecto quædam alia falsitas materialis in ideis, cùm non rem tanquam rem repræsentant: ita, exempli causâ, ideæ quas habeo caloris
44 & frigoris, tam parum claræ | & distinctæ sunt, ut ab iis

existe también alguna otra cosa que es la causa de esa idea. Pero si no se encuentra en mí una idea así, no tendré ningún argumento que me otorgue la certeza de la existencia de alguna cosa diversa de mí; porque he examinado todo con la mayor diligencia, y hasta ahora no he podido encontrar ningún otro argumento.

Ahora bien, entre mis ideas, además de aquella que me muestra a mí mismo y de la cual no puede haber aquí ninguna dificultad, 43
hay otra que me representa a Dios, otras a las cosas corporales e inanimadas, otras a los Ángeles, otras a los animales y, finalmente, otras a otros hombres semejantes a mí.

Y en cuanto a las ideas que me muestran a otros hombres, o animales, o Ángeles, entiendo con facilidad que se pueden componer de las que tengo de mí mismo, de las cosas corporales y de Dios, aunque no hubiera en el mundo, además de mí, ni hombres, ni animales, ni Ángeles.

En cuanto a las ideas de las cosas corporales, en cambio, nada tan grande se encuentra en ellas que no parezca que haya podido provenir de mí mismo; porque si observo más a fondo y las examino una por una, al modo como examiné ayer la idea de la cera, me doy cuenta de que sólo hay muy pocas cosas en ellas que yo perciba clara y distintamente, a saber, la magnitud o la extensión en longitud, latitud y profundidad; la figura que surge de los límites de esa extensión; el lugar que las diversas configuraciones obtienen entre sí; y el movimiento, o el cambio de ese lugar; a las que pueden agregarse la sustancia, la duración y el número. Las demás, en cambio, como la luz y los colores, los sonidos, los olores, los sabores, el calor y el frío, así como las demás cualidades táctiles, no son pensadas por mí sino muy confusa y oscuramente, hasta el punto de que llego a ignorar si son verdaderas o falsas, esto es, si las ideas que tengo de ellas son ideas de algunas cosas, o no de cosas. En efecto, aunque hace poco he señalado que la falsedad propiamente dicha, o formal, no puede encontrarse sino en los juicios, no cabe duda de que hay sin embargo cierta otra falsedad material en las ideas, cuando presentan lo que no es cosa como cosa: así, por ejemplo, las ideas que tengo del calor y del frío son tan poco claras y distintas, 44

discere non possim, an frigus sit tantùm privatio caloris, vel calor privatio frigoris, vel utrumque sit realis qualitas, vel neutrum. Et quia nullæ ideæ nisi tanquam rerum esse possunt, siquidem verum sit frigus nihil aliud esse quàm privationem caloris, idea quæ mihi illud tanquam reale quid & positivum repræsentat, non immerito falsa dicetur, & sic de cæteris.

Quibus profecto non est necesse ut aliquem authorem a me diversum assignem; nam, si quidem sint falsæ, hoc est nullas res repræsentent, lumine naturali notum mihi est illas a nihilo procedere, hoc est, non aliam ob causam in me esse quàm quia deest aliquid naturæ meæ, nec est plane perfecta; si autem sint veræ, quia tamen tam parum realitatis mihi exhibent, ut ne quidem illud a non re possim distinguere, non video cur a me ipso esse non possint.

Ex iis verò quæ in ideis rerum corporalium clara & distincta sunt, quædam ab ideâ meî ipsius videor mutuari potuisse, nempe substantiam, durationem, numerum, & si quæ alia sint ejusmodi; nam cùm cogito lapidem esse substantiam, sive esse rem quæ per se apta est existere, itemque me esse substantiam, quamvis concipiam me esse rem cogitantem & non extensam, lapidem verò esse rem extensam & non cogitantem, ac proinde maxima inter utrumque conceptum sit diversitas, in ratione tamen substantiæ videntur convenire; itemque, cùm percipio me nunc esse, & priùs etiam aliquamdiu fuisse recordor, cùmque varias habeo cogitationes quarum
45 numerum intelligo, acquiro| ideas durationis & numeri, quas deinde ad quascunque alias res possum transferre. Cætera autem omnia ex quibus rerum corporearum ideæ conflantur, nempe extensio, figura, situs, & motus, in me quidem, cùm nihil aliud sim quàm res cogitans, formaliter non continentur; sed quia sunt tantùm modi quidam substantiæ, ego autem substantia, videntur in me contineri posse eminenter.

que no puedo aprender de ellas si el frío es tan sólo una privación de calor, o el calor privación de frío, o ambas son cualidades reales, o no lo es ninguna. Y como las ideas no pueden ser sino de cosas,[5] si fuera verdad que el frío no es más que una privación de calor, no sin razón se diría que es falsa la idea que me lo representa como algo real y positivo, y así de las demás.

A las que, por supuesto, no es necesario que les asigne algún autor diverso de mí; porque si fueran falsas, esto es, si no representan cosa alguna, me resulta claro por la luz natural que proceden de la nada, esto es, no están en mí por otra causa, sino porque algo le falta a mi naturaleza y no es por completo perfecta; pero si son verdaderas, como me muestran sin embargo tan poca realidad que ni siquiera puedo distinguirla de lo que no es cosa, no veo por qué no puedan proceder de mí.

De aquello, empero, que es claro y distinto en las ideas de las cosas corporales, algo creo que ha podido ser tomado de la idea de mí mismo, a saber, la sustancia, la duración, el número y otras cosas que haya semejantes; porque cuando pienso que la piedra es sustancia, o que es una cosa apta de por sí para existir, y así mismo que yo soy sustancia, aunque conciba que yo soy cosa pensante y no extensa, mientras que la piedra es cosa extensa y no pensante, y que por lo tanto entre los dos conceptos se da la máxima diversidad, sin embargo se ve que convienen en razón de la sustancia; y así mismo, cuando percibo que ahora soy, y me acuerdo de que también había sido un poco antes, y cuando tengo varios pensamientos cuyo número entiendo, adquiero las ideas de la duración y el número, las que luego puedo transferir a cualquier otra cosa. Pero todo lo demás con lo que se configuran las ideas de las cosas corporales, a saber, extensión, figura, lugar y movimiento, no está en verdad contenido de manera formal en mí, puesto que no soy sino una cosa pensante; pero como son únicamente ciertos modos de la sustancia, y yo soy sustancia, parece que pueden estar contenidos en mí de manera eminente.

5 Texto francés añade: *y en tanto que, al ser las ideas como imágenes, no puede haber ninguna que no nos parezca representar algo.*

Itaque sola restat idea Dei, in quâ considerandum est an aliquid sit quod a me ipso non potuerit proficisci. Dei nomine intelligo substantiam quandam infinitam, independentem, summe intelligentem, summe potentem, & a quâ tum ego ipse, tum aliud omne, si quid aliud extat, quodcumque extat, est creatum. Quæ sane omnia talia sunt ut, quo diligentius attendo, tanto minus a me solo profecta esse posse videantur. Ideoque ex antedictis,[5] Deum necessario existere, est concludendum.

Nam quamvis substantiæ quidem idea in me sit ex hoc ipso quòd sim substantia, non tamen idcirco esset idea substantiæ infinitæ, cùm sim finitus, nisi ab aliquâ substantiâ, quæ revera esset infinita, procederet.

Nec putare debeo me non percipere infinitum per veram ideam, sed tantùm per negationem finiti, ut percipio quietem & tenebras per negationem motûs & lucis; nam contrà manifeste intelligo plus realitatis esse in substantiâ infinitâ quàm in finitâ, ac proinde priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quàm finiti, hoc est Dei quàm meî ipsius. Quâ enim ratione
46 intelligerem me dubitare, me | cupere, hoc est, aliquid mihi deesse, & me non esse omnino perfectum, si nulla idea entis perfectioris in me esset, ex cujus comparatione defectus meos agnoscerem?

Nec dici potest hanc forte ideam Dei materialiter falsam esse, ideoque a nihilo esse posse, ut paulo ante de ideis caloris & frigoris, & similium, animadverti; nam contrà, cùm maxime clara & distincta sit, & plus realitatis objectivæ quàm ulla alia contineat, nulla est per se magis vera, nec in quâ minor falsitatis suspicio reperiatur. Est, inquam, hæc idea entis summe perfecti & infiniti maxime vera; nam quamvis forte fingi possit tale ens non existere, non tamen fingi potest ejus ideam

5 BR: 2ª edición: no hay esta coma, ni la siguiente.

Y así sólo queda la idea de Dios, en la cual hay que considerar si se encuentra algo que no pueda haber provenido de mí mismo. Con el nombre de Dios entiendo cierta sustancia infinita, independiente, supremamente inteligente, supremamente poderosa, por quien, tanto yo mismo, como todo lo demás que existe, si algo más existe, hemos sido creados. Todo lo cual es en verdad de tal naturaleza, que entre más cuidadosamente lo considero, menos me parece que haya podido proceder sólo de mí. Por lo tanto, de lo dicho anteriormente hay que concluir que Dios existe necesariamente.

Porque, si bien es cierto que la idea de sustancia está en mí por lo mismo que soy sustancia, no por ello, sin embargo, estaría la idea de sustancia infinita, siendo yo finito, si no procediera de alguna sustancia que en verdad sea infinita.

Y tampoco debo creer que no percibo lo infinito mediante una verdadera idea, sino sólo por la negación de lo finito, así como percibo la quietud y las tinieblas por la negación del movimiento y de la luz; porque, por el contrario, entiendo claramente que hay más realidad en la sustancia infinita que en la finita, y que por lo tanto, de alguna manera, se da en mí antes la percepción de lo infinito que de lo finito, esto es, de Dios antes que de mí mismo. Porque ¿con qué razón entendería que dudo, que quiero, es decir, 46
que me falta algo y que no soy por completo perfecto, si no hubiera en mí ninguna idea del ente más perfecto con cuya comparación conociera mis defectos?

Y no se puede decir tampoco que tal vez esta idea de Dios sea materialmente falsa, y que por lo tanto podría provenir de la nada, como hace poco lo señalé acerca de las ideas de calor, de frío y otras semejantes; porque, por el contrario, como es clara y distinta en el más alto grado, y como contiene más realidad objetiva que cualquier otra, no hay ninguna que de por sí sea más verdadera, o en la cual se encuentre menos sospecha de falsedad. Digo, pues, que esta idea del ente soberanamente perfecto e infinito es verdadera en sumo grado; porque, aunque tal vez se pueda inventar que un ente tal no existe, sin embargo no se puede inventar que su idea no me

nihil reale mihi exhibere, ut de ideâ frigoris ante dixi. Est etiam maxime clara & distincta; nam quidquid clare & distincte percipio, quod est reale & verum, & quod perfectionem aliquam importat, totum in eâ continetur. Nec obstat quod non comprehendam infinitum, vel quod alia innumera in Deo sint, quæ nec comprehendere, nec forte etiam attingere cogitatione, ullo modo possum; est enim de ratione infiniti, ut a me, qui sum finitus, non comprehendatur; & sufficit me hoc ipsum intelligere, ac judicare, illa omnia quæ clare percipio, & perfectionem aliquam importare scio, atque etiam forte alia innumera quæ ignoro, vel formaliter vel eminenter in Deo esse, ut idea quam de illo habeo sit omnium quæ in me sunt maxime vera, & maxime clara & distincta.

Sed forte majus aliquid sum quàm ipse intelligam, omnesque illæ perfectiones quas Deo tribuo, potentiâ quodammodo in me sunt, etiamsi nondum sese
47 exe|rant, neque ad actum reducantur. Experior enim jam cognitionem meam paulatim augeri; nec video quid obstet quominus ita magis & magis augeatur in infinitum, nec etiam cur, cognitione sic auctâ, non possim ejus ope reliquas omnes Dei perfectiones adipisci; nec denique cur potentia ad istas perfectiones, si jam in me est, non sufficiat ad illarum ideam producendam.

Imo nihil horum esse potest. Nam primo, ut verum sit cognitionem meam gradatim augeri, & multa in me esse potentiâ quæ actu nondum sunt, nihil tamen horum ad ideam Dei pertinet, in quâ nempe nihil omnino est potentiale; namque hoc ipsum, gradatim augeri, certissimum est imperfectionis argumentum. Præterea, etiamsi cognitio mea semper magis & magis augeatur, nihilominus intelligo nunquam illam idcirco fore actu infinitam, quia nunquam eo devenietur, ut majoris adhuc incrementi non sit capax; Deum autem ita judico esse actu infinitum, ut nihil ejus perfectioni addi possit. Ac denique percipio esse objectivum ideæ non a

muestre nada real, como he dicho antes de la idea del frío. También es clara y distinta en sumo grado; porque todo lo que percibo de manera clara y distinta que es real y verdadero, y que implica alguna perfección, se contiene por completo en ella. Y no importa que yo no comprenda lo infinito, o que en Dios haya otras innumerables cosas que yo de ninguna manera pueda comprender, ni tal vez tampoco alcanzar con el pensamiento; porque corresponde a la razón de lo infinito que no sea comprendido por mí que soy finito; y es suficiente que yo entienda esto mismo, y que juzgue que todo aquello que percibo claramente y que sé que comporta alguna perfección, así como tal vez también otras innumerables cosas que ignoro, están en Dios, ya sea formal, ya sea eminentemente, para que la idea que tengo de él sea la más verdadera de todas las que hay en mí, y la más clara y distinta.

Sin embargo, tal vez yo soy algo más de lo que yo mismo entiendo, y todas esas perfecciones que atribuyo a Dios están en mí de alguna manera en potencia, aunque todavía no se desplieguen, ni pasen al acto. Porque experimento que mi conocimiento se va 47
aumentando paulatinamente; y no veo nada que se oponga a que se aumente más y más hasta el infinito, ni veo tampoco por qué, al aumentar así el conocimiento, yo no pueda con su ayuda alcanzar todas las demás perfecciones de Dios; y, por último, tampoco veo por qué la potencia para esas perfecciones, si está ya en mí, no sea suficiente para producir la idea de ellas.

De ninguna manera, nada de eso es posible. Porque, en primer lugar, si es verdad que mi conocimiento aumenta paulatinamente y que en mí hay muchas cosas en potencia que todavía no están en acto, sin embargo nada de eso pertenece a la idea de Dios, ya que en ella nada es potencial; porque el mismo aumentar en forma paulatina es una demostración muy cierta de imperfección. Además, aunque mi conocimiento aumente más y más, entiendo sin embargo que por lo mismo nunca será infinito, porque nunca llegará hasta el punto en que no sea capaz de un aumento ulterior; a Dios, en cambio, lo juzgo ser de tal manera infinito en acto, que nada se le puede añadir a su perfección. Y por último, percibo que el ser ob-

solo esse potentiali, quod proprie loquendo nihil est, sed tantummodo ab actuali sive formali posse produci.

Neque profecto quicquam est in his omnibus, quod diligenter attendenti non sit lumine naturali manifestum; sed quia, cùm minus attendo, & rerum sensibilium imagines mentis aciem excæcant, non ita facile recordor cur idea entis me perfectioris necessariò ab ente aliquo
48 procedat quod sit revera perfectius, ulte|rius quærere libet an ego ipse habens illam ideam esse possem, si tale ens nullum existeret.

Nempe a quo essem? A me scilicet, vel a parentibus, vel ab aliis quibuslibet Deo minus perfectis; nihil enim ipso perfectius, nec etiam æque perfectum, cogitari aut fingi potest.

Atqui, si a me essem, nec dubitarem, nec optarem, nec omnino quicquam mihi deesset; omnes enim perfectiones quarum[6] idea aliqua in me est, mihi dedissem, atque ita ipsemet Deus essem. Nec putare debeo illa forsan quæ mihi desunt difficilius acquiri posse, quàm illa quæ jam in me sunt; nam contrà, manifestum est longe difficilius fuisse me, hoc est rem sive substantiam cogitantem, ex nihilo emergere, quàm multarum rerum quas ignoro cognitiones[7], quæ tantùm istius substantiæ accidentia sunt, acquirere. Ac certe, si majus illud a me haberem, non mihi illa saltem, quæ facilius haberi possunt, denegassem, sed neque etiam ulla alia ex iis, quæ in ideâ Dei contineri percipio; quia nempe nulla difficiliora factu mihi videntur; si quæ autem difficiliora factu essent, certe etiam mihi difficiliora viderentur, siquidem reliqua quæ habeo, a me haberem, quoniam in illis potentiam meam terminari experirer.

---

6 1ª edición: *quorum.*

7 1ª edición: *cogitationes.*

jetivo de la idea no puede ser producido por un ser sólo potencial, que, hablando con propiedad, no es nada, sino únicamente por un ser actual o formal.

Y, por supuesto, tampoco hay nada en todas estas cosas que no sea obvio por la luz natural a quien lo considere con atención; pero dado que, cuando presto menos atención y las imágenes de las cosas sensibles obnubilan la luz de mi mente, no recuerdo con tanta facilidad por qué la idea del ente más perfecto que yo procede necesariamente de algún ente que sea en realidad más perfecto, es 48
bueno proceder a investigar si yo, que tengo aquella idea, podría ser si tal ente no existiera.

¿De dónde tendría yo mi ser? Sin duda de mí, o de mis padres, o de algunos otros menos perfectos que Dios; porque nada se puede pensar o inventar más perfecto que él, ni tampoco igual de perfecto.

Pero si yo procediera de mí, no dudaría, ni tendría deseos, no me faltaría absolutamente nada; porque me hubiera dado todas las perfecciones de las cuales tuviera alguna idea, y así yo mismo sería Dios. Y no debo creer que tal vez lo que me falta sea más difícil de adquirir que lo que ya está en mí; porque, al contrario, resulta claro que hubiera sido mucho más difícil que yo, es decir, la cosa o sustancia pensante surgiera de la nada, que adquirir los conocimientos[6] de muchas cosas que ignoro, los cuales no son más que accidentes de esta sustancia. Y ciertamente, si tuviera de mí aquello que es más, no me habría negado al menos aquellas cosas que se pueden obtener con más facilidad, pero tampoco ninguna de las que percibo que se contienen en la idea de Dios; porque en verdad ninguna me parece que sea más difícil de hecho; pero si algunas fueran de hecho más difíciles, ciertamente me parecerían también más difíciles, dado que las otras que tengo las tendría de mí, porque experimentaría que en éstas se agota mi poder.[7]

6 Texto francés: *las luces y los conocimientos.*

7 Texto francés: *no hay duda de que parecería así (suponiendo que de mí proviniesen todas las demás cosas que poseo), ya que experimentaría que mi poder terminaría allí, y que no sería capaz de llegar hasta allá.*

Neque vim harum rationum effugio, si supponam me forte semper fuisse ut nunc sum, tanquam si inde sequeretur, nullum existentiæ meæ authorem esse quærendum. Quoniam enim omne tempus vitæ in partes innumeras dividi potest, quarum singulæ a
49 reliquis nullo modo dependent, ex eo quòd paulo ante fuerim, non sequitur me nunc debere esse, nisi aliqua causa me quasi rursus creet ad hoc momentum, hoc est me conservet. Perspicuum enim est attendenti ad temporis naturam, eâdem plane vi & actione opus esse ad rem quamlibet singulis momentis quibus durat conservandam, quâ opus esset ad eandem de novo creandam, si nondum existeret; adeo ut conservationem solâ ratione a creatione differre, sit etiam unum ex iis quæ lumine naturali manifesta sunt.

Itaque debeo nunc interrogare me ipsum, an habeam aliquam vim per quam possim efficere ut ego ille, qui jam sum, paulo post etiam sim futurus: nam, cùm nihil aliud sim quàm res cogitans, vel saltem cùm de eâ tantùm meî parte præcise nunc agam quæ est res cogitans, si quæ talis vis in me esset, ejus proculdubio conscius essem. Sed & nullam esse experior, & ex hoc ipso evidentissime cognosco me ab aliquo ente a me diverso pendere.

Forte verò illud ens non est Deus, sumque vel a parentibus productus, vel a quibuslibet aliis causis Deo minus perfectis. Imo, ut jam ante dixi, perspicuum est tantumdem ad minimum esse debere in causâ quantum est in effectu; & idcirco, cùm sim res cogitans, ideamque quandam Dei in me habens, qualiscunque tandem meî causa assignetur, illam etiam esse rem cogitantem, & omnium perfectionum, quas Deo tribuo, ideam habere fatendum est. Potestque de illâ rursus quæri, an sit a se, vel ab aliâ. Nam si a se, patet ex dictis illam ipsam Deum esse, quia nempe, | cùm vim habeat per se existendi,
50 habet proculdubio etiam vim possidendi actu omnes perfectiones quarum ideam in se habet, hoc est omnes

Y no escapo a la fuerza de estos argumentos si supongo que tal vez yo siempre he sido como soy ahora, como si de allí se siguiera que no hay que buscar un autor de mi existencia. Porque todo tiempo de vida puede dividirse en innumerables partes, cada una de las cuales no depende en modo alguno de las demás, y de 49
que yo haya sido un poco antes, no se sigue que deba ser ahora, a no ser que alguna causa me cree casi de nuevo para este momento, esto es, me conserve. Porque resulta claro, a quien considere la naturaleza del tiempo, que es necesaria exactamente la misma fuerza y acción para conservar cualquier cosa durante los momentos en que dura, que la que es necesaria para crearla de nuevo si todavía no existiera; hasta el punto de que también sea una de las cosas que son claras por la luz natural, que la diferencia entre conservación y creación es sólo de razón.

Así pues, debo ahora interrogarme a mí mismo si tengo alguna fuerza por la que pueda hacer que ese yo, que soy ahora, siga siendo también un poco después; porque, como no soy más que cosa pensante, o al menos, como sólo me refiero ahora a esa parte de mí que es cosa pensante, si hubiera en mí una tal fuerza, no cabe duda de que yo sería consciente de ella. Pero no experimento que haya alguna, y por esto mismo sé con total evidencia que dependo de algún otro ente diverso de mí.

Tal vez, sin embargo, ese ente no sea Dios, y yo soy producto de mis padres, o de cualesquiera otras causas menos perfectas que Dios. Pero no; como lo he dicho antes, resulta claro que en la causa debe haber por lo menos tanto, cuanto hay en el efecto; y por lo tanto, como soy cosa pensante y tengo además en mí cierta idea de Dios, hay que confesar que, cualquiera que venga a ser la causa que se me asigne, debe ser también cosa pensante y tener la idea de todas las perfecciones que le atribuyo a Dios. Y de ella se puede volver a preguntar si procede de sí misma o de otra. Porque si procede de sí, es evidente, por lo dicho, que ella misma es Dios, ya que, en efecto, como tiene fuerza para existir por sí, tiene sin duda también fuerza para poseer en acto todas las per- 50
fecciones cuyas ideas tiene en sí, esto es, todas las que concibo que

quas in Deo esse concipio. Si autem sit ab aliâ, rursus eodem modo de hac alterâ quæretur, an sit a se, vel ab aliâ, donec tandem ad causam ultimam deveniatur, quæ erit Deus.

Satis enim apertum est nullum hîc dari posse progressum in infinitum, præsertim cùm non tantùm de causâ, quæ me olim produxit, hîc agam, sed maxime etiam de illâ quæ me tempore præsenti conservat.

Nec fingi potest plures forte causas partiales ad me efficiendum concurrisse, & ab unâ ideam unius ex perfectionibus quas Deo tribuo, ab aliâ ideam alterius me accepisse, adeo ut omnes quidem illæ perfectiones alicubi in universo reperiantur, sed non omnes simul junctæ in uno aliquo, qui sit Deus. Nam contrà, unitas, simplicitas, sive inseparabilitas eorum omnium quæ in Deo sunt, una est ex præcipuis perfectionibus[8] quas in eo esse intelligo. Nec certe istius omnium ejus perfectionum unitatis idea in me potuit poni ab ullâ causâ, a quâ etiam aliarum perfectionum ideas non habuerim: neque enim efficere potuit ut illas simul junctas & inseparabiles intelligerem, nisi simul effecerit ut quænam illæ essent agnoscerem.

Quantum denique ad parentes attinet, ut omnia vera sint quæ de illis unquam putavi, non tamen profecto illi me conservant, nec etiam ullo modo me, quatenus sum res cogitans, effecerunt; sed tantùm dispositiones quasdam in eâ materiâ posuerunt, cui me, hoc est mentem, quam solam nunc pro me acci|pio, inesse
51 judicavi. Ac proinde hîc nulla de iis difficultas esse potest; sed omnino est concludendum, ex hoc solo quòd existam, quædamque idea entis perfectissimi, hoc est Dei, in me sit, evidentissime demonstrari Deum etiam existere.

Superest tantùm ut examinem quâ ratione ideam istam a Deo accepi; neque enim illam sensibus hausi, nec unquam non expectanti mihi advenit, ut solent rerum sensibilium ideæ, cùm istæ res externis sensuum organis

8 1ª edición: *perfectionibus præcipuis.*

hay en Dios. Pero si proviene de otra, se preguntará de nuevo de la misma manera de esta otra si proviene de sí o de otra, hasta que se llegue finalmente a la causa última que será Dios.

Resulta en efecto muy evidente que aquí no puede darse progreso al infinito, sobre todo porque no me refiero aquí sólo a la causa que en otro tiempo me produjo, sino también y sobre todo a la que me conserva en el tiempo presente.

No se puede tampoco inventar que tal vez hayan concurrido muchas causas parciales para hacerme, y que de una haya recibido la idea de una de las perfecciones que atribuyo a Dios, y de otra la idea de otra, de tal manera que en verdad todas esas perfecciones se encuentren en algún lugar del universo, pero no todas juntas en un algo único que sea Dios. Porque, al contrario, la unidad, la simplicidad o la inseparabilidad de todo lo que hay en Dios es una de las principales perfecciones que entiendo que hay en él. Y en verdad, tampoco la idea de esta unidad[8] de todas sus perfecciones pudo haber sido puesta en mí por alguna causa de la cual yo no tuviera también la idea de las demás perfecciones: porque ella no habría podido hacer que las entendiera juntas e inseparables, si ella no hubiera hecho a la vez que yo conociera lo que son.

Por último, en lo que respecta a los padres, aunque sea verdad todo lo que en alguna ocasión he creído de ellos, sin embargo ellos en verdad no me conservan, ni tampoco me han hecho de ninguna manera en cuanto soy cosa pensante; sino que tan sólo pusieron algunas disposiciones en aquella materia, en la que he juzgado que estoy yo, esto es, la mente, única que tomo ahora por mí. Y por lo tanto sobre ellos no puede haber aquí dificultad alguna; sino que 51
hay que concluir sin más que, por el solo hecho de que yo exista, y de que haya en mí cierta idea del ente perfectísimo, esto es de Dios, se demuestra con toda evidencia que Dios también existe.

Sólo me resta examinar cómo he recibido de Dios esta idea; porque no la he tomado de los sentidos, ni me ha llegado nunca de manera inesperada, como suelen hacerlo las ideas de las cosas sensibles cuando tales cosas se presentan, o parecen presentarse, a los

8 Texto francés: *la idea de esa unidad y reunión.*

occurrunt, vel occurrere videntur; nec etiam a me efficta est, nam nihil ab illâ detrahere, nihil illi superaddere plane possum; ac proinde superest ut mihi sit innata, quemadmodum etiam mihi est innata idea meî ipsius.

Et sane non mirum est Deum, me creando, ideam illam mihi indidisse, ut esset tanquam nota artificis operi suo impressa; nec etiam opus est ut nota illa sit aliqua res ab opere ipso diversa. Sed ex hoc uno quòd Deus me creavit, valde credibile est me quodammodo ad imaginem & similitudinem ejus factum esse, illamque similitudinem, in quâ Dei idea continetur, a me percipi per eandem facultatem, per quam ego ipse a me percipior: hoc est, dum in meipsum mentis aciem converto, non modo intelligo me esse rem incompletam & ab alio dependentem, remque ad majora & majora sive meliora indefinite aspirantem; sed simul etiam intelligo illum, a quo pendeo, majora ista omnia non indefinite & potentiâ tantùm, sed reipsâ infinite in se habere, atque ita Deum esse. Totaque vis argumenti in eo est, quòd agnoscam fieri non posse | ut existam talis
52 naturæ qualis sum, nempe ideam Dei in me habens, nisi revera Deus etiam existeret, Deus, inquam, ille idem cujus idea in me est, hoc est, habens omnes illas perfectiones, quas ego non comprehendere, sed quocunque modo attingere cogitatione possum[9], & nullis plane defectibus obnoxius. Ex quibus satis patet illum fallacem esse non posse; omnem enim fraudem & deceptionem a defectu aliquo pendere, lumine naturali manifestum est.

Sed priusquam hoc diligentius examinem, simulque in alias veritates quæ inde colligi possunt inquiram, placet hîc aliquandiu in ipsius Dei contemplatione immorari, ejus attributa apud me expendere, & immensi hujus luminis pulchritudinem, quantum caligantis ingenii mei

9 1ª edición: entre paréntesis *(quas ego... possum)*.

órganos externos de los sentidos; ni tampoco ha sido hecha por mí, porque no puedo de ninguna manera sustraerle o añadirle nada; y queda por lo tanto que me sea innata, así como me es también innata la idea de mí mismo.[9]

Y en verdad no hay por qué admirarse de que Dios, al crearme, me haya introducido esa idea, para que fuera como la marca del artífice impresa en su obra; ni tampoco es necesario que esa marca sea una cosa distinta de la obra misma. Sino que, por el solo hecho de que Dios me ha creado, resulta muy creíble que yo haya sido hecho en cierto modo a su imagen y semejanza, y que tal semejanza, en la que está contenida la idea de Dios, sea percibida por mí con la misma facultad con la que me percibo a mí mismo: esto es, que mientras dirijo la luz de mi mente hacia mí mismo, no sólo entiendo que soy una cosa incompleta y dependiente de otro, y una cosa que aspira de manera indefinida cada vez más y más, o hacia lo mejor; sino que a la vez entiendo también que aquel de quien dependo tiene todas esas cosas mayores, no sólo de manera indefinida y en potencia, sino en efecto de manera infinita, y que es así Dios. Y toda la fuerza del argumento consiste en que yo reconozca que no puede ser que yo exista con la naturaleza que tengo, a saber, teniendo en mí la idea de Dios, a no ser que Dios en verdad exista 52
también, Dios, digo, ese mismo cuya idea está en mí, esto es, el que posee todas aquellas perfecciones que con el pensamiento yo puedo, no comprender, pero sí de alguna manera alcanzar, y que no está sometido a ningún defecto. Por lo cual es a todas luces claro que no puede ser engañador; porque es evidente por la luz natural que todo fraude y engaño depende de algún defecto.

Pero antes de examinar esto con mayor diligencia, y de investigar a la vez otras verdades que se pueden colegir de ahí, deseo demorarme aquí un poco en la contemplación del mismo Dios, sopesar para mí sus atributos, y contemplar, admirar y adorar la belleza de esta inmensa luz, hasta donde pueda soportarla la pers-

9 Texto francés: *Y, por consiguiente, no queda más qué decir, sino que, al igual que la idea de mí mismo, ella nació y fue producida conmigo desde que fui creado.*

acies ferre poterit, intueri, admirari, adorare. Ut enim in hac solâ divinæ majestatis contemplatione summam alterius vitæ fœlicitatem consistere fide credimus, ita etiam jam ex eâdem, licet multo minus perfectâ, maximam, cujus in hac vitâ capaces simus, voluptatem percipi posse experimur.

picacia de mi ingenio obnubilado. Porque así como creemos por fe que en esta sola contemplación de la divina majestad consiste la suma felicidad de la otra vida, así también ahora experimentamos que de la misma, aunque muchos menos perfecta, se puede percibir el máximo placer de que somos capaces en esta vida.

Meditatio IV

De vero & falso

ITA ME HIS DIEBUS assuefeci in mente a sensibus
53 abducendâ, tamque accurate animadverti perpauca | esse quæ de rebus corporeis vere percipiantur, multoque plura de mente humanâ, multo adhuc plura de Deo cognosci, ut jam absque ullâ difficultate cogitationem a rebus imaginabilibus ad intelligibiles tantùm, atque ab omni materiâ secretas, convertam. Et sane multo magis distinctam habeo ideam mentis humanæ, quatenus est res cogitans, non extensa in longum, latum, & profundum, nec aliud quid a corpore habens, quàm ideam ullius rei corporeæ. Cùmque attendo me dubitare, sive esse rem incompletam & dependentem, adeo clara & distincta idea entis independentis & completi, hoc est Dei, mihi occurrit; & ex hoc uno quòd talis idea in me sit, sive quòd ego ideam illam habens existam, adeo manifeste concludo Deum etiam existere, atque ab illo singulis momentis totam existentiam meam dependere, ut nihil evidentius, nihil certius ab humano ingenio cognosci posse confidam. Jamque videre videor aliquam viam per quam ab istâ contemplatione veri Dei, in quo nempe sunt omnes thesauri scientiarum & sapientiæ absconditi, ad cæterarum rerum cognitionem deveniatur.

Cuarta meditación

Acerca de lo verdadero y de lo falso

ME HE ACOSTUMBRADO TANTO en estos días a separar mi mente de los sentidos, y con tanto cuidado me he dado cuenta de que es muy poco lo que se percibe verdaderamente de las cosas corporales, y que 53
se conoce mucho más de la mente humana, y aún mucho más de Dios, que voy a dirigir ahora el pensamiento sin ninguna dificultad de las cosas imaginables a las únicamente inteligibles, y a las apartadas de toda materia. Y en verdad tengo de la mente humana, en cuanto es cosa pensante y no extensa en longitud, latitud y profundidad, y no tiene ninguna cosa corporal, una idea mucho más distinta que la idea que tengo de cualquier cosa corporal. Y cuando considero que dudo, o que soy una cosa incompleta y dependiente, se me presenta una idea muy clara y distinta del ente independiente y completo, es decir, de Dios; y por el solo hecho de que tal idea esté en mí, o de que yo, que tengo esa idea, exista, concluyo con tanta claridad que Dios también existe, y que de él depende cada uno de los momentos de toda mi existencia, que estoy convencido de que la inteligencia humana no puede conocer nada más evidente, ni nada más cierto. Y me parece que veo ya algún camino para pasar de esta contemplación del verdadero Dios, en quien se hallan escondidos todos los tesoros de las ciencias y de la sabiduría, al conocimiento de las demás cosas.

In primis enim agnosco fieri non posse ut ille me unquam fallat; in omni enim fallaciâ vel deceptione aliquid imperfectionis reperitur; & quamvis posse fallere, nonnullum esse videatur acuminis aut potentiæ argumentum, proculdubio velle fallere, vel malitiam vel imbecillitatem testatur, nec proinde in Deum cadit.

Deinde experior quandam in me esse judicandi
54 facultatem, quam certe, ut & reliqua omnia quæ in me | sunt, a Deo accepi; cùmque ille nolit me fallere, talem profecto non dedit, ut, dum eâ recte utor, possim unquam errare.

Nec ullum de hac re dubium superesset, nisi inde sequi videretur, me igitur errare nunquam posse; nam si quodcunque in me est, a Deo habeo, nec ullam ille mihi dederit errandi facultatem, non videor posse unquam errare. Atque ita prorsus, quamdiu de Deo tantùm cogito, totusque in eum me converto, nullam erroris aut falsitatis causam deprehendo; sed, postmodum ad me reversus, experior me tamen innumeris erroribus esse obnoxium, quorum causam inquirens animadverto non tantùm Dei, sive entis summè perfecti, realem & positivam, sed etiam, ut ita loquar, nihili, sive ejus quod ab omni perfectione summè abest, negativam quandam ideam mihi obversari, & me tanquam medium quid inter Deum & nihil, sive inter summum ens & non ens ita esse constitutum, ut, quatenus a summo ente sum creatus, nihil quidem in me sit, per quod fallar aut in errorem inducar, sed quatenus etiam quodammodo de nihilo, sive de non ente, participo, hoc est quatenus non sum ipse summum ens, desuntque mihi quam plurima, non adeo mirum esse quòd fallar. Atque ita certe intelligo errorem, quatenus error est, non esse quid reale quod a Deo dependeat, sed tantummodo esse defectum; nec proinde ad errandum mihi opus esse aliquâ facultate in hunc finem a Deo tributâ, sed contingere ut errem, ex eo quòd facultas verum judicandi, quam ab illo habeo, non sit in me infinita.

Porque, en primer lugar, reconozco que no es posible que él me engañe alguna vez; porque en todo engaño o fraude se encuentra algo de imperfección; y, aunque poder engañar parezca un poco una demostración de inteligencia o de poder, no cabe duda de que querer engañar testifica malicia o debilidad, y que por lo tanto no le corresponde a Dios.

Tengo la experiencia, además, de que hay en mí cierta facultad de juzgar, la que ciertamente he recibido de Dios, como todas las demás cosas que hay en mí; y como él no ha querido engañarme, por supuesto que no me la ha dado de tal manera que, usándola correctamente, pueda alguna vez errar. 54

Y no quedaría ninguna duda de esto, si no pareciera que de ello se sigue que yo no puedo entonces errar nunca; porque si todo lo que está en mí lo tengo de Dios, y él no me ha dado ninguna facultad de errar, no parece que pueda errar nunca. Y así, ciertamente, mientras pienso únicamente en Dios y me vuelvo por completo hacia él, no encuentro ninguna causa de error o de falsedad; pero al volverme luego hacia mí, experimento que estoy sin embargo sujeto a innumerables errores, y al buscar su causa me doy cuenta de que se me presenta no sólo una idea real y positiva de Dios, o del ente perfecto en grado máximo, sino también, por decirlo así, una cierta idea negativa de la nada, o de aquello que se aparta por completo de toda perfección, y que yo me hallo de tal manera constituido como un cierto medio entre Dios y la nada, o entre el ente supremo y el no ente, que, en cuanto soy creado por el ente supremo, no hay ciertamente nada en mí por lo cual me equivoque y sea inducido a error, pero, en cuanto participo también de algún modo de la nada o del no ente, esto es, en cuanto yo mismo no soy el ente supremo y me hace falta casi todo, no es tan extraño que me equivoque. Y entiendo así ciertamente que el error, en cuanto es error, no es algo real que dependa de Dios, sino únicamente un defecto; y que, por lo tanto, para errar no me hace falta alguna facultad otorgada por Dios para ese fin, sino que sucede que yerre porque la facultad que tengo de él para juzgar lo verdadero no es en mí infinita.

55 Verumtamen hoc nondum omnino satisfacit; non enim error est pura negatio, sed privatio, sive carentia cujusdam cognitionis, quæ in me quodammodo esse deberet; atque attendenti ad Dei naturam non videtur fieri posse, ut ille aliquam in me posuerit facultatem, quæ non sit in suo genere perfecta, sive quæ aliquâ sibi debitâ perfectione sit privata. Nam si, quo peritior est artifex, eo perfectiora opera ab illo proficiscantur, quid potest a summo illo rerum omnium conditore factum esse, quod non sit omnibus numeris absolutum? Nec dubium est quin potuerit Deus me talem creare, ut nunquam fallerer; nec etiam dubium est quin velit semper id quod est optimum: anne ergo melius est me falli quàm non falli?

Dum hæc perpendo attentiùs, occurrit primò non mihi esse mirandum, si quædam a Deo fiant quorum rationes non intelligam; nec de ejus existentiâ ideo esse dubitandum, quòd forte quædam alia esse experiar, quæ quare vel quomodo ab illo facta sint non comprehendo. Cùm enim jam sciam naturam meam esse valde infirmam & limitatam, Dei autem naturam esse immensam, incomprehensibilem, infinitam, ex hoc satis etiam scio innumerabilia illum posse quorum causas ignorem; atque ob hanc unicam rationem totum illud causarum genus, quod a fine peti solet, in rebus Physicis nullum usum habere existimo; non enim absque temeritate me puto posse investigare fines Dei.

Occurrit etiam non unam aliquam creaturam separatim, sed omnem rerum universitatem esse spectandam, quoties an opera Dei perfecta sint inquirimus; quod enim forte non immeritò, si solum esset, valde
56 imperfectum videretur, ut habens in mundo rationem partis est perfectissimum; & quamvis, ex quo de omnibus volui dubitare, nihil adhuc præter me & Deum existere certò cognovi, non possum tamen, ex quo immensam Dei potentiam animadverti, negare quin multa alia ab illo

Sin embargo, esto no me satisface todavía por completo; porque el error no es pura negación, sino privación, o carencia de 55
algún conocimiento que debería de algún modo estar en mí; y para quien fija su atención en la naturaleza de Dios, no parece posible que él haya puesto en mí alguna facultad que en su género no sea perfecta, o que esté privada de alguna perfección que le sea debida. Porque si, en cuanto más perito es el artífice, tanto más perfectas son las obras que se derivan de él ¿qué puede haber sido hecho por aquel supremo creador de todas las cosas que no sea absoluto en todos los aspectos? Y no cabe duda de que Dios habría podido crearme de tal manera que nunca me equivocara; ni tampoco cabe duda de que él siempre quiera lo óptimo: ¿será entonces mejor que me equivoque, a que no me equivoque?

Mientras considero esto con más atención, se me ocurre en primer lugar que no debo extrañarme si Dios hace algunas cosas cuyas razones no entiendo; y que no habría que dudar de su existencia porque tal vez experimente que haya algunas otras que no comprendo, ni por qué, ni cómo hayan sido hechas por él. Porque como ya sé que mi naturaleza es muy débil y limitada, mientras que la de Dios es inmensa, incomprensible e infinita, por ello sé también a cabalidad que él puede innumerables cosas cuyas causas ignoro; y por esta sola razón estimo que todo aquel género de causas que suelen ser tomadas del fin no tiene ningún uso en las cosas Físicas;[1] porque considero que los fines de Dios yo no los podría investigar sin temeridad.

Se me ocurre también que, siempre que preguntamos si las obras de Dios son perfectas, no hay que considerar una criatura cualquiera por separado, sino toda la universalidad de las cosas; porque aquello que tal vez no sin razón parecería muy imperfecto si estuviese solo, 56
es perfectísimo en cuanto tiene en el mundo carácter de parte; y aunque, desde que quise dudar de todo, no he conocido nada con certeza salvo que yo y que Dios existen, sin embargo, desde que he tomado conciencia del inmenso poder de Dios, no puedo negar que muchas otras cosas hayan sido hechas por él, o al menos que

1 Texto francés: *en las cosas Físicas o naturales.*

facta sint, vel saltem fieri possint, adeo ut ego rationem partis in rerum universitate obtineam.

Deinde, ad me propius accedens, & qualesnam sint errores mei (qui soli imperfectionem aliquam in me arguunt) investigans, adverto illos a duabus causis simul concurrentibus dependere, nempe a facultate cognoscendi quæ in me est, & a facultate eligendi[1], sive ab arbitrii libertate, hoc est ab intellectu & simul a voluntate. Nam per solum intellectum percipio tantùm ideas de quibus judicium ferre possum, nec ullus error proprie dictus in eo præcise sic spectato reperitur; quamvis enim innumeræ fortasse res existant, quarum ideæ nullæ in me sunt, non tamen proprie illis privatus, sed negative tantùm destitutus, sum dicendus, quia nempe rationem nullam possum afferre, quâ probem Deum mihi majorem quàm dederit cognoscendi facultatem dare debuisse; atque quantumvis peritum artificem esse intelligam, non tamen ideo puto illum in singulis ex suis operibus omnes perfectiones ponere debuisse, quas in aliquibus ponere potest. Nec verò etiam queri possum, quòd non satis amplam & perfectam voluntatem, sive arbitrii libertatem, a Deo acceperim; nam sane nullis illam limitibus circumscribi experior. Et quod
57 valde notandum mihi videtur, nulla | alia in me sunt tam perfecta aut tanta, quin intelligam perfectiora sive majora adhuc esse posse. Nam si, exempli causâ, facultatem intelligendi considero, statim agnosco perexiguam illam & valde finitam in me esse, simulque alterius cujusdam multo majoris, imò maximæ atque infinitæ, ideam formo, illamque ex hoc ipso quòd ejus ideam formare possim, ad Dei naturam pertinere percipio. Eâdem ratione, si facultatem recordandi vel imaginandi, vel quaslibet alias examinem, nullam plane invenio, quam non in me tenuem & circumscriptam, in Deo immensam, esse intelligam. Sola est voluntas, sive arbitrii libertas, quam tantam in

1 1ª edición: *intelligendi.*

pueda hacerlas, de manera que yo obtenga el estado de parte en el universo de las cosas.

Además, acercándome más a mí mismo e investigando cuáles sean mis errores (los cuales bastan para demostrar alguna imperfección en mí), me doy cuenta de que dependen de dos causas que concurren a la vez, a saber, de la facultad de conocer que hay en mí, y de la facultad de elegir,[2] o de la libertad de albedrío, esto es, del intelecto y a la vez de la voluntad. Porque por el solo intelecto únicamente percibo ideas acerca de las cuales puedo hacer juicios, y en esto, considerado así con precisión, no se encuentra ningún error propiamente dicho; porque, aunque tal vez existan innumerables cosas, ninguna de cuyas ideas esté en mí, sin embargo no debe decirse que yo esté propiamente privado de ellas, sino sólo negativamente que no las tengo, porque en verdad no puedo aportar ninguna razón con la cual probar que Dios debería haberme dado una facultad de conocer mayor que la que me ha dado; y, por más perito que yo entienda que sea el artífice, no por ello creo que hubiera debido haber puesto en cada una de sus obras todas las perfecciones que puede poner en algunas. Y tampoco puedo en realidad quejarme por no haber recibido de Dios una voluntad o una libertad de albedrío suficientemente amplia y perfecta; porque en verdad experimento que no está circunscrita dentro de ningún límite. Y lo que me parece que hay que tener muy en cuenta, es 57
que no hay en mí otras cosas tan perfectas o tan grandes que no comprenda que pueden ser aún más perfectas o mayores. Porque si, por ejemplo, considero la facultad de entender, inmediatamente reconozco que ella es en mí pequeñísima y muy finita, y a la vez me formo la idea de alguna otra mucho mayor, más aún, máxima e infinita, y, por el solo hecho de que pueda formarme su idea, percibo que le pertenece a la naturaleza de Dios. De la misma manera, si examino la facultad de recordar, o de imaginar, o cualquier otra, no encuentro absolutamente ninguna que no entienda que en mí es tenue y circunscrita, y en Dios inmensa. Únicamente está la voluntad, o la libertad de albedrío, que experimento ser tan grande

2 1ª edición: *facultad de entender.*

me experior, ut nullius majoris ideam apprehendam; adeo ut illa præcipue sit, ratione cujus imaginem quandam & similitudinem Dei me referre intelligo. Nam quamvis major absque comparatione in Deo quàm in me sit, tum ratione cognitionis & potentiæ quæ illi adjunctæ sunt, redduntque ipsam magis firmam & efficacem, tum ratione objecti, quoniam ad plura se extendit, non tamen, in se formaliter & præcise spectata, major videtur; quia tantùm in eo consistit, quòd idem vel facere vel non facere (hoc est affirmare vel negare, prosequi vel fugere) possimus, vel potius in eo tantùm, quòd ad id quod nobis ab intellectu proponitur affirmandum vel negandum, sive prosequendum vel fugiendum, ita feramur, ut a nullâ vi externâ nos ad id determinari sentiamus. Neque enim opus est me in utramque partem ferri posse, ut sim liber, sed contrà, quo magis in unam propendeo, sive quia rationem
58 veri & boni in eâ evidenter intelligo, sive quia Deus intima cogitationis meæ ita disponit, tanto liberius illam eligo; nec sane divina gratia, nec naturalis cognitio unquam imminuunt libertatem, sed potius augent & corroborant. Indifferentia autem illa, quam experior, cùm nulla me ratio in unam partem magis quàm in alteram impellit, est infimus gradus libertatis, & nullam in eâ perfectionem, sed tantummodo in cognitione defectum, sive negationem quandam, testatur; nam si semper quid verum & bonum sit clare viderem, nunquam de eo quod esset judicandum vel eligendum deliberarem; atque ita, quamvis plane liber, nunquam tamen indifferens esse possem.

Ex his autem percipio nec vim volendi, quam a Deo habeo, per se spectatam, causam esse errorum meorum, est enim amplissima, atque in suo genere perfecta; neque etiam vim intelligendi, nam quidquid intelligo, cùm a Deo habeam ut intelligam, proculdubio recte intelligo, nec in

en mí, que no concibo la idea de una mayor; hasta el punto de que sea sobre todo por ella que yo entiendo que llevo cierta imagen y semejanza de Dios. En efecto, aunque ella sea incomparablemente mayor en Dios que en mí, tanto en razón del conocimiento y de los poderes que le son propios, y que la hacen más firme y eficaz, como también en razón del objeto, porque se extiende a más cosas, sin embargo, considerada en sí formal y precisamente, no parece mayor, porque consiste únicamente en que podamos hacer o no hacer lo mismo (esto es, afirmar o negar, buscar o huir), o mejor, únicamente en que seamos llevados de tal manera a afirmar o a negar, a buscar o a huir de aquello que nos es propuesto por el intelecto, que sintamos que no somos determinados a ello por ninguna fuerza externa. Porque tampoco es necesario que yo, para ser libre, pueda ser llevado a cualquiera de las dos partes,[3] sino que, por el contrario, cuanto más me inclino a una, ya sea porque entiendo 58
en ella con evidencia la razón de lo verdadero o de lo bueno, ya sea porque Dios ha dispuesto así lo íntimo de mi pensamiento, con tanta más libertad la elijo; y en verdad que nunca, ni la gracia divina, ni el conocimiento natural, disminuyen la libertad, sino que más bien la aumentan y la corroboran. En cambio aquella indiferencia que experimento cuando ninguna razón me impulsa a una parte más que a la otra, es el grado ínfimo de la libertad, y en ella no se muestra ninguna perfección, sino únicamente defecto en el conocimiento, o alguna negación[4]; porque si siempre viera con claridad lo que es verdadero y bueno, nunca deliberaría sobre lo que debe juzgarse o elegirse; y así, aunque por completo libre, sin embargo nunca podría ser indiferente.

Percibo entonces por esto que la causa de mi errores no es ni la fuerza del querer que tengo de Dios, considerada por sí, ya que es amplísima y perfecta en su género; ni tampoco la fuerza del entender, porque lo que entiendo, como tengo de Dios el que lo entienda, lo entiendo sin duda correctamente, y no es posible que

3 Texto francés: *Porque, para que yo sea libre, no es necesario que sea indiferente para escoger uno u otro de dos contrarios.*

4 1ª edición: *sino únicamente defecto, o alguna negación en el conocimiento.*

eo fieri potest ut fallar. Unde ergo nascuntur mei errores? Nempe ex hoc uno quòd, cùm latius pateat voluntas quàm intellectus, illam non intra eosdem limites contineo, sed etiam ad illa quæ non intelligo extendo; ad quæ cùm sit indifferens, facile a vero & bono deflectit, atque ita & fallor & pecco.

Exempli causâ, cùm examinarem hisce diebus an aliquid in mundo existeret, atque adverterem, ex hoc ipso quòd illud examinarem, evidenter sequi me existere, non potui quidem non judicare illud quod tam clare
59 intelligebam verum esse; non quòd ab ali|qua vi externâ fuerim ad id coactus, sed quia ex magnâ luce in intellectu magna consequuta est propensio in voluntate, atque ita tanto magis sponte & libere illud credidi, quanto minus fui ad istud ipsum indifferens. Nunc autem, non tantùm scio me, quatenus sum res quædam cogitans, existere, sed præterea etiam idea quædam naturæ corporeæ mihi obversatur, contingitque ut dubitem an natura cogitans quæ in me est, vel potius quæ ego ipse sum, alia sit ab istâ naturâ corporeâ, vel an ambæ idem sint; & suppono nullam adhuc intellectui meo rationem occurrere, quæ mihi unum magis quàm aliud persuadeat. Certe ex hoc ipso sum indifferens ad utrumlibet affirmandum vel negandum, vel etiam ad nihil de eâ re judicandum.

Quinimo etiam hæc indifferentia non ad ea tantùm se extendit de quibus intellectus nihil plane cognoscit, sed generaliter ad omnia quæ ab illo non satis perspicue cognoscuntur eo ipso tempore, quo de iis a voluntate deliberatur: quantumvis enim probabiles conjecturæ me trahant in unam partem, sola cognitio quòd sint tantùm conjecturæ, non autem certæ atque indubitabiles rationes, sufficit ad assensionem meam in contrarium impellendam. Quod satis his diebus sum expertus, cùm illa omnia quæ priùs ut vera quam maxime credideram, propter hoc unum quòd de iis aliquo modo posse dubitari deprehendissem, plane falsa esse supposui.

me equivoque en ello. Pero entonces ¿de dónde nacen mis errores? Pues únicamente de que, como la voluntad es más amplia que el intelecto, no la contengo dentro de los mismos límites, sino que la extiendo también a las cosas que no entiendo; al ser indiferente a ellas, con facilidad se desvía de lo verdadero y de lo bueno, y así me equivoco y peco.

Por ejemplo, cuando examinaba en estos días si existía algo en el mundo, y me daba cuenta de que del mismo hecho de examinarlo se seguía con evidencia que yo existía, no pude ciertamente no juzgar que aquello que entendía tan claramente era verdadero; no porque fuera coaccionado a ello por alguna fuerza externa, sino 59
porque de una gran luz en el intelecto se seguía una gran inclinación en la voluntad, y así he creído eso con tanta más espontaneidad y libertad, cuanto menos indiferente he sido a eso mismo. Pero ahora no sólo sé que yo, en cuanto soy una cosa pensante, existo, sino que además se me presenta también una cierta idea de la naturaleza corporal, y acontece que yo dudo si la naturaleza pensante que hay en mí, o mejor, que yo mismo soy,[5] es distinta de esa naturaleza corporal, o si ambas son lo mismo; y supongo que todavía no se le presenta a mi intelecto ninguna razón que me persuada más de lo uno que de lo otro, y por eso mismo me hallo en verdad indiferente para afirmar o negar uno de los dos, o también para no juzgar nada sobre ello.

Más aún, esa indiferencia se extiende no solamente a las cosas acerca de la cuales el intelecto nada conoce, sino también en general a todas aquellas que no son conocidas por él con suficiente claridad en el mismo momento en que la voluntad delibera acerca de ellas: porque, aunque conjeturas probables me arrastren hacia una de las partes, el solo conocimiento de que son únicamente conjeturas y no razones indubitables es suficiente para impulsar mi decisión a lo contrario. Lo que en estos días he experimentado suficientemente, cuando supuse que eran totalmente falsas todas aquellas cosas que antes había creído por completo como verdaderas, sólo porque había descubierto que se podía dudar de ellas de alguna manera.

5 Texto francés: *o más bien, por la cual yo soy lo que soy.*

Cùm autem quid verum sit non satis clare & distincte percipio, si quidem a judicio ferendo abstineam, clarum est me recte agere, & non falli. Sed si vel affirmem vel negem,
60 tunc libertate arbitrii non recte utor; atque | si in eam partem quæ falsa est me convertam, plane fallar; si verò alteram amplectar, casu quidem incidam in veritatem, sed non ideo culpâ carebo, quia lumine naturali manifestum est perceptionem intellectûs præcedere semper debere voluntatis determinationem. Atque in hoc liberi arbitrii non recto usu privatio illa inest quæ formam erroris constituit: privatio, inquam, inest in ipsâ operatione, quatenus a me procedit, sed non in facultate quam a Deo accepi, nec etiam in operatione quatenus ab illo dependet.

Neque enim habeo causam ullam conquerendi, quòd Deus mihi non majorem vim intelligendi, sive non majus lumen naturale dederit quàm dedit, quia est de ratione intellectûs finiti ut multa non intelligat, & de ratione intellectûs creati ut sit finitus; estque quòd agam gratias illi, qui mihi nunquam quicquam debuit, pro eo quod largitus est, non autem quòd putem me ab illo iis esse privatum, sive illum mihi ea abstulisse, quæ non dedit.

Non habeo etiam causam conquerendi, quòd voluntatem dederit latius patentem quàm intellectum; cùm enim voluntas in unâ tantùm re, & tanquam in indivisibili consistat, non videtur ferre ejus natura ut quicquam ab illâ demi possit; & sane quo amplior est, tanto majores debeo gratias ejus datori.

Nec denique etiam queri debeo, quòd Deus mecum concurrat ad eliciendos illos actus voluntatis, sive illa judicia, in quibus fallor: illi enim actus sunt omnino veri & boni, quatenus a Deo dependent, & major in me quodammodo perfectio est, quòd illos possim elicere, quàm si non possem. Privatio autem, in quâ solâ ratio
61 formalis falsitatis & culpæ consistit, nullo Dei concursu indiget, quia non est res, neque ad illum relata ut causam privatio, sed tantummodo negatio dici debet. Nam sane

Ahora bien, cuando no percibo con suficiente claridad y distinción lo que es verdadero, si me abstengo de dar un juicio, es claro que obro correctamente y no me equivoco. Pero si afirmo o niego, no empleo entonces correctamente la libertad de albedrío; y si me 60
dirijo a aquella parte que es falsa, me equivoco por completo; si, en cambio, abrazo la otra, caeré por casualidad en la verdad, pero no por ello careceré de culpa, porque es claro por la luz natural que la percepción del intelecto debe preceder siempre a la determinación de la voluntad. Y en este uso no correcto del libre albedrío se halla la privación aquella que constituye la forma del error: la privación, digo, se halla en la operación misma en cuanto procede de mí, pero no en la facultad que he recibido de Dios, ni tampoco en la operación en cuanto depende de él.

Y no tengo motivo alguno para quejarme de que Dios no me haya dado mayor fuerza para entender, o mayor luz natural de las que me dio, porque pertenece a la esencia del intelecto finito el que no entienda muchas cosas, y pertenece a la esencia del intelecto creado el ser finito; y lo hay en cambio para que yo de gracias a quien nunca nada me debió por lo que me ha prodigado, pero no para que considere que he sido privado por él, o que él me ha quitado aquellas cosas que no me dio.

Tampoco tengo motivo para quejarme de que me haya dado una voluntad más amplia que el intelecto; porque como la voluntad consiste en una sola cosa, y como en lo indivisible, no parece que su naturaleza soporte que se le quite algo; y en verdad, en cuanto más amplia es, mayores gracias debo al dador.

Por último, tampoco debo quejarme de que Dios concurra conmigo para efectuar aquellos actos de voluntad, o aquellos juicios en los que me equivoco: porque esos actos son por completo verdaderos y buenos en cuanto dependen de Dios, y en cierto modo es en mí mayor perfección poder efectuarlos, que no poder. La privación, en cambio, en la cual únicamente consiste la razón formal 61
de la falsedad y de la culpa, no necesita ningún concurso de Dios, porque no es cosa, y, relacionada con él como causa, no debe llamarse privación, sino únicamente negación. Porque en verdad no

nulla imperfectio in Deo est, quòd mihi libertatem dederit assentiendi vel non assentiendi quibusdam, quorum claram & distinctam perceptionem in intellectu meo non posuit; sed proculdubio in me imperfectio est, quòd istâ libertate non bene utar, & de iis, quæ non recte intelligo, judicium feram. Video tamen fieri a Deo facile potuisse, ut, etiamsi manerem liber, & cognitionis finitæ, nunquam tamen errarem: nempe si vel intellectui meo claram & distinctam perceptionem omnium de quibus unquam essem deliberaturus indidisset; vel tantùm si adeo firmiter memoriæ impressisset, de nullâ unquam re esse judicandum quam clare & distincte non intelligerem, ut nunquam ejus possem oblivisci. Et facile intelligo me, quatenus rationem habeo totius cujusdam, perfectiorem futurum fuisse quàm nunc sum, si talis a Deo factus essem. Sed non ideo possum negare quin major quodammodo perfectio sit in totâ rerum universitate, quòd quædam ejus partes ab erroribus immunes non sint, aliæ verò sint, quàm si omnes plane similes essent. Et nullum habeo jus conquerendi quòd eam me Deus in mundo personam sustinere voluerit, quæ non est omnium præcipua & maxime perfecta.

Ac præterea, etiam ut non possim ab erroribus abstinere priori illo modo qui pendet ab evidenti eorum omnium perceptione de quibus est deliberandum, possum
62 tamen illo altero qui pendet ab eo tantum, | quod recorder, quoties de rei veritate non liquet, a judicio ferendo esse abstinendum; nam, quamvis eam in me infirmitatem esse experiar, ut non possim semper uni & eidem cognitioni defixus inhærere, possum tamen attentâ & sæpius iteratâ meditatione efficere, ut ejusdem, quoties usus exiget, recorder, atque ita habitum quemdam non errandi acquiram.

Quâ in re cùm maxima & præcipua hominis perfectio consistat, non parum me hodiernâ meditatione

hay ninguna imperfección en Dios por haberme dado la libertad de asentir o no asentir a algunas cosas cuya percepción clara y distinta no puso en mi intelecto; pero sin duda hay en mí imperfección por no usar bien esa libertad, y por juzgar sobre aquellas cosas que no entiendo correctamente. Veo, sin embargo, que Dios hubiera podido fácilmente hacer que yo nunca errara, aun permaneciendo libre y con un conocimiento finito; a saber, si le hubiera dado a mi intelecto una percepción clara y distinta de todo aquello sobre lo cual yo habría de deliberar alguna vez; o con sólo haberme impreso en la memoria de manera tan firme que no debía nunca juzgar de nada que no entendiera clara y distintamente, que yo nunca pudiera olvidarme de ello. Y entiendo con facilidad que, en cuanto tengo la constitución de un cierto todo,[6] sería más perfecto de lo que soy ahora si hubiera sido hecho así por Dios. Pero no puedo por ello negar que sea en cierto modo mayor perfección en toda la universalidad de las cosas que algunas de sus partes no sean inmunes a los errores y otras lo sean, que si todas fueran por completo semejantes. Y no tengo ningún derecho a quejarme porque Dios haya querido que yo desempeñara en el mundo aquel papel que no es el más prestante de todos, ni el más perfecto.

Y además, aunque no pueda evitar los errores por ese primer modo que depende de la percepción evidente de todas aquellas cosas sobre las que hay que deliberar, sin embargo puedo hacerlo por el segundo, que depende únicamente de que yo recuerde que 62
hay que suspender el juicio cada vez que la verdad de la cosa no es clara; porque, aunque experimento en mí la debilidad de no poder mantenerme siempre fijo en un único conocimiento, sin embargo, con una meditación atenta y repetida con frecuencia, puedo lograr que lo recuerde cada vez que su uso lo exija, y que adquiera así el hábito de no errar.

Como en esto consiste la mayor y principal perfección del hombre, estimo que no me he lucrado poco con la meditación de hoy al haber investigado la causa del error y la falsedad. Y en

6 Texto francés: *en cuanto me considero por completo solo, como si no hubiese en el mundo nada más que yo.*

lucratum esse existimo, quòd erroris & falsitatis causam investigarim. Et sane nulla alia esse potest ab eâ quam explicui; nam quoties voluntatem in judiciis ferendis ita contineo, ut ad ea tantùm se extendat quæ illi clare & distincte ab intellectu exhibentur, fieri plane non potest ut errem, quia omnis clara & distincta perceptio proculdubio est aliquid, ac proinde a nihilo esse non potest, sed necessariò Deum authorem habet, Deum, inquam, illum summe perfectum, quem fallacem esse repugnat; ideoque proculdubio est vera. Nec hodie tantùm didici quid mihi sit cavendum ut nunquam fallar, sed simul etiam quid agendum ut assequar veritatem; assequar enim illam profecto, si tantùm ad omnia quæ perfecte intelligo satis attendam, atque illa a reliquis, quæ confusius & obscurius apprehendo, secernam. Cui rei diligenter imposterum operam dabo.

verdad no puede haber ninguna otra que la que he explicado, porque cuantas veces retengo así la voluntad al hacer los juicios, de modo que se extienda únicamente a aquello que se le muestra clara y distintamente por el intelecto, es por completo imposible que me equivoque, porque toda percepción clara y distinta es sin duda algo,[7] y por lo mismo no puede provenir de la nada, sino que necesariamente tiene a Dios por autor, a Dios, digo, el soberanamente perfecto, al que le resulta contradictorio ser falaz; y es por lo tanto sin duda verdadera. Y no solamente he aprendido hoy lo que debo evitar para no equivocarme nunca, sino también lo que debo hacer para alcanzar la verdad; porque sin duda la alcanzaré, si tan sólo atiendo suficientemente a todo lo que entiendo a la perfección, y lo separo de lo demás que capto de manera confusa y oscura. A lo cual me voy a dedicar con diligencia en adelante.

7 Texto francés: *porque toda concepción clara y distinta es sin duda algo real y positivo.*

Meditatio v

De essentiâ rerum materialium; & iterum de Deo, quòd existat

MULTA MIHI SUPERSUNT DE Dei attributis, multa de meî ipsius sive mentis meæ naturâ investiganda; sed illa forte aliàs resumam, jamque nihil magis urgere videtur (postquam animadverti quid cavendum atque agendum sit ad assequendam veritatem), quàm ut ex dubiis, in quæ superioribus diebus incidi, coner emergere, videamque an aliquid certi de rebus materialibus haberi possit.

Et quidem, priusquam inquiram an aliquæ tales res extra me existant, considerare debeo illarum ideas, quatenus sunt in meâ cogitatione, & videre quænam ex iis sint distinctæ, quænam confusæ.

Nempe distincte imaginor quantitatem, quam vulgo Philosophi appellant continuam, sive ejus quantitatis aut potius rei quantæ extensionem in longum, latum & profundum; numero in eâ varias partes; quaslibet istis partibus magnitudines, figuras, situs, & motus locales, motibusque istis quaslibet durationes assigno.

Nec tantùm illa, sic in genere spectata, mihi plane nota & perspecta sunt, sed præterea etiam particularia innumera de figuris, de numero, de motu, & similibus,

Quinta meditación

Acerca de la esencia de las cosas materiales; y otra vez acerca de Dios, que existe

ME QUEDAN MUCHAS COSAS por investigar acerca de los atributos de Dios, y muchas también acerca de mí mismo, o acerca de la naturaleza de mi mente; pero tal vez las retomaré en otra ocasión, y ahora no me parece que haya nada más urgente (una vez que he tomado conciencia de lo que hay que evitar y de lo que hay que hacer para alcanzar la verdad), que intentar salir de las dudas en las que caí en los días anteriores, y ver si se puede tener algo cierto acerca de las cosas materiales.

Sin embargo, antes de examinar si existen algunas de esas cosas fuera de mí, debo considerar sus ideas en cuanto se hallan en mi pensamiento, y ver cuáles de ellas son distintas y cuáles confusas.

Porque es cierto que imagino distintamente la cantidad, a la que vulgarmente los Filósofos llaman continua, o sea, la extensión en longitud, latitud y profundidad de su cantidad, o mejor, de la cosa cuantificada; enumero en ella varias partes; les asigno a esas partes toda clase de magnitudes, figuras, lugares y movimientos locales, así como les asigno a estos movimientos toda clase de duraciones.

Y no solamente esas cosas, consideradas así en general, me resultan perfectamente claras y obvias, sino que también, cuando presto atención, percibo innumerables cosas particulares respecto a las figuras, el número, el movimiento y otras cosas semejantes,

64 attendendo percipio, quorum veritas adeo aperta | est & naturæ meæ consentanea, ut, dum illa primùm detego, non tam videar aliquid novi addiscere, quàm eorum quæ jam ante sciebam reminisci, sive ad ea primùm advertere, quæ dudum quidem in me erant, licet non prius in illa obtutum mentis convertissem.

Quodque hîc maxime considerandum puto, invenio apud me innumeras ideas quarumdam rerum, quæ, etiam si extra me fortasse nullibi existant, non tamen dici possunt nihil esse; & quamvis a me quodammodo ad arbitrium cogitentur, non tamen a me finguntur, sed suas habent veras & immutabiles naturas. Ut cùm, exempli causâ, triangulum imaginor, etsi fortasse talis figura nullibi gentium extra cogitationem meam existat, nec unquam extiterit, est tamen profecto determinata quædam ejus natura, sive essentia, sive forma, immutabilis & æterna, quæ a me non efficta est, nec a mente meâ dependet; ut patet ex eo quòd demonstrari possint variæ proprietates de isto triangulo, nempe quòd ejus tres anguli sint æquales duobus rectis, quòd maximo ejus angulo maximum latus subtendatur, & similes, quas velim nolim clare nunc agnosco, etiamsi de iis nullo modo antea cogitaverim, cùm triangulum imaginatus sum, nec proinde a me fuerint effictæ.

Neque ad rem attinet, si dicam mihi forte a rebus externis per organa sensuum istam trianguli ideam advenisse, quia nempe corpora triangularem figuram habentia interdum vidi; possum enim alias innumeras figuras excogitare, de quibus nulla suspicio esse potest quòd mihi unquam per sensus illapsæ sint, & tamen
65 varias de iis, non minus quàm de triangulo, proprietates demonstrare. Quæ sane omnes sunt veræ, quandoquidem a me clare cognoscuntur, ideoque aliquid sunt, non merum nihil: patet enim illud omne quod verum est esse aliquid;

cuya verdad es tan evidente y tan acorde con mi naturaleza, que 64
cuando las detecto por primera vez, no me parece tanto que estoy aprendiendo algo nuevo, sino que recuerdo lo que ya antes sabía, o que me doy cuenta por vez primera de lo que ya hace tiempo estaba en mí, aunque no había dirigido antes hacia ello la atención de mi mente.

Y lo que me parece aquí que debe sobre todo considerarse, es que encuentro en mí innumerables ideas de ciertas cosas que, aunque tal vez no existan en parte alguna fuera de mí, no puede sin embargo decirse que sean nada; y aunque sean pensadas por mí en cierto modo de manera arbitraria, sin embargo no las invento, sino que tienen sus naturalezas verdaderas e inmutables. Como cuando imagino por ejemplo el triángulo, aunque tal vez esa figura no exista en ninguna parte fuera de mi pensamiento, y no haya existido nunca, sin embargo hay una cierta naturaleza suya determinada, o esencia, o forma, inmutable y eterna, que no ha sido forjada por mí, ni depende de mi mente; como resulta evidente por el hecho de que se puedan demostrar varias propiedades de ese triángulo, a saber, que sus tres ángulos son iguales a dos rectos, que su ángulo mayor es opuesto a su lado mayor, y otras semejantes, las que, quiéralo o no, conozco ahora claramente, aunque antes no hubiera pensado de ninguna manera sobre ellas cuando imaginé el triángulo, y por lo tanto no han sido forjadas por mí.

Y no viene a cuento si digo que tal vez esa idea de triángulo me ha llegado de las cosas externas por medio de los órganos de los sentidos, precisamente porque he visto a veces cuerpos que tienen figura triangular; porque puedo excogitar otras figuras innumerables de las que no puede haber sospecha ninguna de que se me hayan introducido alguna vez por los sentidos, y sin embargo de- 65
mostrar de ellas varias propiedades, no menos que del triángulo. Todas las cuales sin duda son verdaderas, puesto que son conocidas claramente por mí, y por lo tanto son algo y no pura nada: porque es evidente que todo lo que es verdadero es algo;[1] y ya he

1 Artur Buchenau, en: Descartes. *Meditationes de prima philosophia*, Lipsiae,

& jam fuse demonstravi illa omnia quæ clare cognosco esse vera. Atque quamvis id non demonstrassem, ea certe est natura mentis meæ ut nihilominus non possem iis non assentiri, saltem quamdiu ea clare percipio; meminique me semper, etiam ante hoc tempus, cùm sensuum objectis quam maxime inhærerem, ejusmodi veritates, quæ nempe de figuris, aut numeris, aliisve ad Arithmeticam vel Geometriam vel in genere ad puram atque abstractam Mathesim pertinentibus, evidenter agnoscebam, pro omnium certissimis habuisse.[1]

Jam verò si ex eo solo, quòd alicujus rei ideam possim ex cogitatione meâ depromere, sequitur ea omnia, quæ ad illam rem pertinere clare & distincte percipio, revera ad illam pertinere, nunquid inde haberi etiam potest argumentum, quo Dei existentia probetur? Certe ejus ideam, nempe entis summe perfecti, non minus apud me invenio, quàm ideam cujusvis figuræ aut numeri; nec minus clare & distincte intelligo ad ejus naturam pertinere ut semper existat[2], quam id quòd de aliquâ figurâ aut numero demonstro ad ejus figuræ aut numeri naturam etiam pertinere; ac proinde, quamvis non omnia, quæ superioribus hisce diebus meditatus sum, vera essent, in eodem ad minimum certitudinis gradu
66 esse deberet apud me Dei existen|tia, in quo fuerunt hactenus Mathematicæ veritates.[3]

Quanquam sane hoc primâ fronte non est omnino perspicuum, sed quandam sophismatis speciem refert. Cùm enim assuetus sim in omnibus aliis rebus existentiam ab essentiâ distinguere, facile mihi persuadeo illam etiam ab essentiâ Dei sejungi posse, atque ita Deum ut non existentem cogitari. Sed tamen diligentius attendenti fit manifestum, non magis posse existentiam ab essentiâ

1 1ª y en la 2ª edición no hay punto aparte.

2 1ª edición: *existat actu.*

3 1ª y 2ª edición: sin punto aparte aquí, y en los dos párrafos siguientes.

demostrado ampliamente que todo lo que conozco claramente es verdadero. Y aunque no lo hubiera demostrado, la naturaleza de mi mente es ciertamente tal, que yo no podría sin embargo negarles mi asentimiento, al menos mientras las percibo claramente; y recuerdo que siempre, aun antes, cuando estaba por completo apegado a los objetos de los sentidos, he tenido por las más ciertas de todas a aquellas verdades de este género, a saber, las que reconocía con evidencia respecto a las figuras, o a los números, o a las demás cosas que pertenecen a la Aritmética, o a la Geometría, o, en general, a la pura y abstracta Matemática.

Ahora bien, si del solo hecho de que yo pueda sacar de mi pensamiento la idea de alguna cosa, se sigue que todo lo que percibo clara y distintamente que le pertenece a esa cosa le pertenece en verdad ¿no se puede acaso obtener también de ahí un argumento para probar la existencia de Dios? Es cierto que no encuentro menos en mí su idea, a saber, la del ente soberanamente perfecto, que la de cualquier figura o número; y no entiendo con menos claridad y distinción que a su naturaleza pertenece que exista siempre,[2] que lo que demuestro acerca de alguna figura o algún número que pertenece a la naturaleza de esa figura o de ese número; y por lo tanto, aunque no todo lo que he meditado en estos días anteriores fuera verdadero, la existencia de Dios debería estar en mí al menos con aquel grado de certeza con el que han 66
estado hasta ahora las verdades Matemáticas.

Aunque esto en verdad no es por completo evidente a primera vista, sino que presenta una cierta figura de sofisma. Porque como estoy acostumbrado a distinguir en todas las demás cosas la existencia de la esencia, me persuado con facilidad de que también puede ser separada de la esencia de Dios, y pensar así a Dios como no existente.[3] Sin embargo, a quien presta atención con mayor diligencia se le hace claro que la existencia no puede separarse de la

---

1913, dice que la primera traducción francesa de 1661 añadía aquí: *al ser la verdad una misma cosa con el ser*; texto que se halla también en la edición de Cousin. Pero Adam-Tannery no dicen nada al respecto.

2 1ª edición: *que exista en acto.*

3 1ª edición: *como no existente en acto.*

Dei separari, quàm ab essentiâ trianguli magnitudinem trium ejus angulorum æqualium duobus rectis, sive ab ideâ montis ideam vallis: adeo ut non magis repugnet cogitare Deum[4] (hoc est ens summe perfectum) cui desit existentia (hoc est cui desit aliqua perfectio), quàm cogitare montem cui desit vallis.

Verumtamen, ne possim quidem cogitare Deum nisi existentem, ut neque montem sine valle, at certe, ut neque ex eo quòd cogitem montem cum valle, ideo sequitur aliquem montem in mundo esse, ita neque ex eo quòd cogitem Deum ut existentem, ideo sequi videtur Deum existere: nullam enim necessitatem cogitatio mea rebus imponit; & quemadmodum imaginari licet equum alatum, etsi nullus equus habeat alas, ita forte Deo existentiam possum affingere, quamvis nullus Deus existat.

Imo sophisma hîc latet; neque enim, ex eo quòd non possim cogitare montem nisi cum valle, sequitur alicubi
67 montem & vallem existere, sed tantùm mon|tem & vallem, sive existant, sive non existant, a se mutuo sejungi non posse. Atqui ex eo quòd non possim cogitare Deum nisi existentem, sequitur existentiam a Deo esse inseparabilem, ac proinde illum reverà existere; non quòd mea cogitatio hoc efficiat, sive aliquam necessitatem ulli rei imponat, sed contrà quia ipsius rei, nempe existentiæ Dei, necessitas me determinat ad hoc cogitandum: neque enim mihi liberum est Deum absque existentiâ (hoc est ens summe perfectum absque summâ perfectione) cogitare, ut liberum est equum vel cum alis vel sine alis imaginari.

Neque etiam hîc dici debet, necesse quidem esse ut ponam Deum existentem, postquam posui illum habere omnes perfectiones, quandoquidem existentia una est ex illis, sed priorem positionem necessariam non fuisse; ut neque necesse est me putare figuras omnes quadrilateras circulo inscribi, sed posito quòd hoc putem, necesse erit

4 1ª edición: *Deum cogitare.*

esencia de Dios, más de lo que puede separarse de la esencia del triángulo la magnitud de sus tres ángulos que son iguales a dos rectos, o de la idea de monte la idea de valle: de modo que no es menos contradictorio pensar un Dios (esto es, un ente soberanamente perfecto) al que le falte la existencia (esto es, al que le falte alguna perfección), que pensar un monte al que le falte el valle.

Sin embargo, aunque en verdad no pueda pensar a Dios sino como existente, así como no puedo pensar el monte sin el valle, es cierto que, así como del hecho de que piense el monte con el valle no se sigue que haya algún monte en el mundo, así tampoco parece que se siga que Dios existe, del hecho de que lo piense como existente: porque mi pensamiento no le impone ninguna necesidad a las cosas; y así como es lícito imaginar un caballo alado, aunque ningún caballo tenga alas, así puedo tal vez aplicarle la existencia a Dios, aunque no exista ningún Dios.

Al contrario, aquí se esconde un sofisma; porque del hecho de que yo no pueda pensar el monte sino con el valle, no se sigue que el monte y el valle existan en alguna parte, sino únicamente que el monte y el valle, sea que existan o no, no pueden ser separados. Ahora bien, del hecho de que yo no pueda pensar a Dios sino existente, se sigue que la existencia es inseparable de Dios y que por lo tanto existe en verdad; no que mi pensamiento haga eso, o le imponga a la cosa alguna necesidad, sino, al contrario, porque la necesidad de la cosa misma, es decir, de la existencia de Dios, me determina a pensar eso: porque no es libre para mí pensar a Dios sin la existencia (esto es, al ser soberanamente perfecto sin la perfección soberana), como es libre imaginar un caballo con alas o sin ellas. 67

Tampoco se debe decir aquí que es ciertamente necesario que ponga a Dios como existente, una vez que he puesto que él tiene todas las perfecciones, ya que la existencia es una de ellas, pero que la primera posición no era necesaria; así como tampoco es necesario que piense que todas la figuras cuadriláteras se inscriben en el círculo, pero, si se pone que pienso eso, será necesario que reco-

me fateri rhombum circulo inscribi, quod aperte tamen est falsum. Nam, quamvis non necesse sit ut incidam unquam in ullam de Deo cogitationem, quoties tamen de ente primo & summo libet cogitare, atque ejus ideam tanquam ex mentis meæ thesauro depromere, necesse est ut illi omnes perfectiones attribuam, etsi nec omnes tunc enumerem, nec ad singulas attendam: quæ necessitas plane sufficit ut postea, cùm animadverto existentiam esse perfectionem, recte concludam ens primum & summum existere: quemadmodum non est necesse me ullum triangulum unquam imaginari, sed quoties volo figuram rectilineam tres tantùm angulos habentem considerare,
68 necesse est ut illi ea tribuam, ex qui|bus recte infertur ejus tres angulos non majores esse duobus rectis, etiamsi hoc ipsum tunc non advertam. Cùm verò examino quænam figuræ circulo inscribantur, nullo modo necesse est ut putem omnes quadrilateras ex eo numero esse; imò etiam idipsum nequidem fingere possum, quamdiu nihil volo admittere nisi quod clare & distincte intelligo. Ac proinde magna differentia est inter ejusmodi falsas positiones, & ideas veras mihi ingenitas, quarum prima & præcipua est idea Dei. Nam sane multis modis intelligo illam non esse quid fictitium a cogitatione meâ dependens, sed imaginem veræ & immutabilis naturæ: ut, primo, quia nulla alia res potest a me excogitari, ad cujus essentiam existentia pertineat, præter solum Deum; deinde, quia non possum duos aut plures ejusmodi Deos intelligere, & quia, posito quòd jam unus existat, plane videam esse necessarium ut & ante ab æterno extiterit, & in æternum sit mansurus; ac denique, quòd multa alia in Deo percipiam, quorum nihil a me detrahi potest nec mutari.[5]

Sed verò, quâcumque tandem utar probandi ratione, semper eò res redit, ut ea me sola plane persuadeant, quæ clare & distincte percipio. Et quidem ex iis quæ

5 BR: 1ª y 2ª edición: comienzan a dividir los párrafos.

nozca que el rombo se inscribe en el círculo, lo que es sin embargo claramente falso. Porque, si bien no es necesario que yo incurra alguna vez en un pensamiento acerca de Dios, sin embargo, cada vez que me plazca pensar en el ente primero y supremo, y sacar su idea como del tesoro de mi mente, es necesario que le atribuya todas las perfecciones, aunque no las enumere todas entonces, ni atienda a cada una: y esta necesidad es suficiente para que luego, cuando advierto que la existencia es una perfección, concluya correctamente que el ente primero y supremo existe: así como no es necesario que yo alguna vez imagine un triángulo, pero cuantas veces quiero considerar una figura rectilínea que tiene sólo tres ángulos, es necesario que le atribuya aquellas cosas de las cuales se infiere correctamente 68
que sus tres ángulos no son mayores que dos rectos, aunque entonces no me haya dado cuenta de esto mismo. Pero cuando examino qué figuras se inscriben en el círculo, no es necesario de ninguna manera que juzgue que todos los cuadriláteros son de ese número; por el contrario, ni siquiera puedo fingirlo, mientras no quiera admitir sino lo que entiendo clara y distintamente. Y por lo tanto hay una gran diferencia entre esas posiciones falsas y las ideas verdaderas que me son innatas, la primera y principal de las cuales es la de Dios. Porque es verdad que entiendo de muchas maneras que ella no es algo ficticio que dependa de mi pensamiento, sino imagen de una naturaleza verdadera e inmutable: de modo que, en primer lugar, ninguna otra cosa fuera de Dios puede ser excogitada por mí a cuya esencia le pertenezca la existencia; además, porque no puedo entender dos o más de tales Dioses, y porque, una vez puesto que ya existe uno, veo que es por completo necesario, tanto que haya existido desde la eternidad, como que haya de permanecer eternamente; y, por último, porque percibo en Dios muchas otras cosas, ninguna de las cuales puede ser sustraída ni cambiada por mí.

Ahora bien, cualquiera que sea la razón que finalmente use para probar, la cuestión siempre llega a que únicamente me persuadan por completo aquellas cosas que percibo clara y distintamente.

ita percipio, etsi nonnulla unicuique obvia sint, alia verò nonnisi ab iis[6] qui propiùs inspiciunt & diligenter investigant deteguntur, postquam tamen detecta sunt,[7] hæc non minus certa quàm illa existimantur. Ut
69 quamvis non tam facile appareat in triangulo rectan|gulo quadratum basis æquale esse quadratis laterum, quàm istam basim maximo ejus angulo subtendi, non tamen minùs creditur, postquam semel est perspectum. Quod autem ad Deum attinet, certe nisi præjudiciis obruerer, & rerum sensibilium imagines cogitationem meam omni ex parte obsiderent, nihil illo prius aut facilius agnoscerem; nam quid ex se est apertius, quàm summum ens esse, sive Deum, ad cujus solius essentiam existentia pertinet, existere?[8]

Atque, quamvis mihi attentâ consideratione opus fuerit ad hoc ipsum percipiendum, nunc tamen non modo de eo æque certus sum ac de omni alio quod certissimum videtur, sed præterea etiam animadverto cæterarum rerum certitudinem ab hoc ipso ita pendere, ut absque eo nihil unquam perfecte sciri possit.

Etsi enim ejus sim naturæ ut, quamdiu aliquid valde clare & distincte percipio, non possim non credere verum esse, quia tamen ejus etiam sum naturæ ut non possim obtutum mentis in eandem rem semper defigere ad illam clare percipiendam, recurratque sæpe memoria judicii ante facti, cùm non amplius attendo ad rationes propter quas tale quid judicavi, rationes aliæ afferri possunt quæ me, si Deum ignorarem, facile ab opinione dejicerent, atque ita de nullâ unquam re veram & certam scientiam, sed vagas tantùm & mutabiles opiniones,[9] haberem. Sic, exempli causâ, cùm naturam trianguli considero,

6 1ª edición: *eis*.

7 1ª edición: la coma iba después de: *hæc*.

8 1ª y 2ª edición: no hay punto aparte.

9 BR: 1ª y 2ª edición no hay coma.

Y en verdad, de aquellas cosas que así percibo, aunque algunas son obvias para todos, otras en cambio no son descubiertas sino por quienes observan más de cerca e investigan con diligencia; pero una vez que se las descubre, éstas no son estimadas[4] menos ciertas que aquellas. Así, aunque en el triángulo rectángulo no aparezca con tanta facilidad que el cuadrado de la base sea igual al cuadrado 69
de los lados, como el que a esa base se oponga su ángulo mayor, sin embargo no se lo cree menos, una vez que se lo ha visto. Y en lo que atañe a Dios, si no estuviera sepultado por prejuicios y las imágenes de las cosas sensibles no asediaran por todas partes mi pensamiento, nada conocería antes, ni con más facilidad; porque ¿qué es de por sí más claro que el ser del ente supremo, o que Dios, único a cuya esencia pertenece la existencia, exista?

Además, aunque me haya sido necesaria una consideración atenta para percibir eso mismo, ahora, sin embargo, no sólo estoy tan cierto de ello como de todo lo que parece lo más cierto, sino que también me doy cuenta de que la certeza de las demás cosas depende de tal modo de esto mismo, que sin ello nunca nada se podría saber perfectamente.

Porque si bien yo soy de tal naturaleza que, mientras percibo algo muy clara y distintamente, no puedo no creer que sea verdadero, sin embargo, como también soy de tal naturaleza que no puedo fijar siempre la atención de mi mente en la misma cosa para percibirla claramente, y con frecuencia se presenta la memoria de un juicio hecho con anterioridad, entonces, cuando ya no atiendo a las razones por las que hice tal juicio, pueden traerse otras razones que, si yo ignorara a Dios, con facilidad me harían cambiar de opinión, y así nunca tendría de nada una ciencia verdadera y cierta, sino sólo opiniones vagas y mudables. Así, por ejemplo, al estar yo compenetrado con los principios de la Geometría, cuando considero la naturaleza del triángulo me aparece por completo evi-

4 1ª edición: *una vez que se descubren éstas, no son menos ciertas.*

evidentissime quidem mihi, utpote Geometriæ principiis imbuto, apparet ejus tres angulos æquales esse duobus rectis, nec possum non credere id verum esse[10], quamdiu
70 ad | ejus demonstrationem attendo; sed statim atque mentis aciem ab illâ deflexi, quantumvis adhuc recorder me illam clarissime perspexisse, facile tamen potest accidere ut dubitem an sit vera, si quidem Deum ignorem. Possum enim mihi persuadere me talem a naturâ factum esse, ut interdum in iis fallar quæ me puto quàm evidentissime percipere, cùm præsertim meminerim me sæpe multa pro veris & certis habuisse, quæ postmodum, aliis rationibus adductus, falsa esse judicavi.

Postquam verò percepi Deum esse, quia simul etiam intellexi cætera omnia ab eo pendere, illumque non esse fallacem; atque inde collegi illa omnia, quæ clare & distincte percipio, necessariò esse vera; etiamsi non attendam amplius ad rationes propter quas istud verum esse judicavi, modo tantùm recorder me clare & distincte perspexisse, nulla ratio contraria afferri potest, quæ me ad dubitandum impellat, sed veram & certam de hoc habeo scientiam. Neque de hoc tantùm, sed & de reliquis omnibus quæ memini me aliquando demonstrasse, ut de Geometricis & similibus. Quid enim nunc mihi opponetur? Mene talem factum esse ut sæpe fallar? At jam scio me in iis, quæ perspicue intelligo, falli non posse. Mene multa aliàs pro veris & certis habuisse, quæ postea falsa esse deprehendi? Atqui nulla ex iis clare & distincte perceperam, sed hujus regulæ veritatis ignarus ob alias causas forte credideram, quas postea minus firmas esse detexi. Quid ergo dicetur? Anne (ut nuper mihi objiciebam) me forte somniare, sive illa omnia, quæ jam cogito, non magis vera esse quàm ea quæ dormienti occurrunt? Imò etiam hoc nihil mutat;
71 nam certe, | quamvis somniarem, si quid intellectui meo sit evidens, illud omnino est verum.

10 1ª edición: *verum esse id.*

dente que sus tres ángulos son iguales a dos rectos, y no puedo no creer que eso sea verdadero mientras atiendo a su demos- 70
tración; pero una vez que he apartado de ella la atención de la mente, aunque todavía recuerde haberla visto con total claridad, puede suceder sin embargo fácilmente que yo dude de su verdad, si es que ignoro a Dios. Porque puedo persuadirme de haber sido hecho por la naturaleza de tal modo, que a veces me equivoque en aquellas cosas que considero percibir con toda evidencia, sobre todo cuando recuerdo haber tenido con frecuencia por verdaderas y ciertas muchas cosas, que luego, movido por otras razones, he juzgado que son falsas.

Ahora bien, después de que percibí que Dios es, como a la vez entendí también que todas las demás cosas dependen de él y que no es falaz; y de ahí deduje que todo lo que percibo con claridad y distinción es verdadero; aunque no preste más atención a las razones por las cuales juzgué que eso era verdadero, con sólo recordar que lo vi clara y distintamente, no puede traerse luego ninguna razón en contra que me lleve a dudar, sino que tengo una ciencia verdadera y cierta de ello. Y no sólo de ello, sino de todas las demás cosas que recuerdo haber demostrado alguna vez, como de las Geométricas y otras semejantes. Porque ¿qué se me objeta ahora? ¿Acaso que he sido hecho de tal manera que me equivoco con frecuencia? Pero ya sé que en aquello que entiendo claramente no puedo equivocarme. ¿Acaso que he tenido como verdaderas y ciertas otras muchas cosas que luego descubrí que eran falsas? Pero a ninguna de ellas la percibía clara y distintamente, sino que, ignorando esta regla de la verdad, las he creído tal vez por otras causas que luego he descubierto que eran menos firmes. ¿Qué se dirá entonces? ¿Acaso (como yo me objetaba antes) que tal vez sueño, o que todo aquello que ahora pienso no es más verdadero que lo que se le presenta al que duerme? No, esto tampoco cambia nada; porque en verdad, aunque soñara, si algo es evidente para mi intelecto, eso mismo es 71
por completo verdadero.

Atque ita plane video omnis scientiæ certitudinem & veritatem ab unâ veri Dei cognitione pendere, adeo ut, priusquam illum nossem, nihil de ullâ aliâ re perfecte scire potuerim. Jam verò innumera, tum de ipso Deo aliisque rebus intellectualibus, tum etiam de omni illâ naturâ corporeâ, quæ est puræ Matheseos objectum, mihi plane nota & certa esse possunt[11].

11 1ª edición: *possint*.

Y veo así abiertamente que la certeza y la verdad de toda ciencia dependen del solo conocimiento de Dios, hasta el punto de que, antes de conocerlo, no podía saber nada perfectamente de ninguna otra cosa. Pero ahora pueden[5] serme conocidas y ciertas por completo innumerables cosas, tanto de Dios mismo y de otras cosas intelectuales, como también de toda aquella naturaleza corporal que es objeto de la pura Matemática.

5 1ª edición: *Pero ahora podrían.*

Meditatio VI

De rerum materialium existentiâ, & reali mentis a corpore distinctione

RELIQUUM EST UT EXAMINEM an res materiales existant. Et quidem jam ad minimum scio illas, quatenus sunt puræ Matheseos objectum, posse existere, quandoquidem ipsas clare & distincte percipio. Non enim dubium est quin Deus sit capax ea omnia efficiendi quæ ego sic percipiendi sum capax; nihilque unquam ab illo fieri non posse judicavi, nisi propter hoc quòd illud a me distincte percipi repugnaret. Præterea ex imaginandi facultate, quâ me uti experior, dum circa res istas materiales versor, sequi videtur illas existere; nam attentius
72 consideranti quidnam sit imaginatio, | nihil aliud esse apparet quàm quædam applicatio facultatis cognoscitivæ ad corpus ipsi intime præsens, ac proinde existens.

Quod ut planum fiat, primò examino differentiam quæ est inter imaginationem[1] & puram intellectionem. Nempe, exempli causâ, cùm triangulum imaginor, non tantùm intelligo illud esse figuram tribus lineis comprehensam, sed simul etiam istas tres lineas tanquam præsentes acie mentis intueor, atque hoc est quod imaginari appello. Si verò de chiliogono velim cogitare, equidem æque bene intelligo

1 1ª edición: *imaginationem illam.*

Sexta meditación

Acerca de la existencia de las cosas materiales, y de la distinción real entre la mente y el cuerpo

ME QUEDA POR EXAMINAR si existen cosas materiales. Y en verdad, ya por lo menos sé que, en cuanto son objeto de la pura Matemática, pueden existir, puesto que las percibo clara y distintamente. Porque no hay duda de que Dios sea capaz de hacer todo aquello que yo soy capaz de percibir así; y nunca he juzgado que algo no pueda ser hecho por él, sino porque resultaba contradictorio que fuera percibido por mí de manera distinta. Además, de la facultad de imaginar, que tengo la experiencia de utilizar cuando me ocupo de estas cosas materiales, parece seguirse que ellas existen; porque a quien considera con más atención lo que es la imaginación, se le muestra que no es otra cosa 72
que una cierta aplicación de la facultad cognoscitiva al cuerpo que está presente para ella de manera íntima, y que por lo tanto existe.

Para que esto sea claro, voy a examinar primero la diferencia que hay entre la imaginación[1] y la pura intelección. Así, por ejemplo, cuando imagino un triángulo, no sólo entiendo que es una figura comprendida por tres líneas, sino que veo a la vez también con la luz de la mente esas tres líneas como presentes, y a esto es lo que llamo imaginar. Pero si quisiera pensar sobre el quiliágono, entiendo sin duda que es una figura que consta de mil

1 1ª edición: *entre aquella imaginación.*

illud esse figuram constantem mille lateribus, ac intelligo triangulum esse figuram constantem tribus; sed non eodem modo illa mille latera imaginor, sive tanquam præsentia intueor. Et quamvis tunc, propter consuetudinem aliquid semper imaginandi, quoties de re corporeâ cogito, figuram forte aliquam confuse mihi repræsentem, patet tamen illam non esse chiliogonum, quia nullâ in re est diversa ab eâ quam mihi etiam repræsentarem, si de myriogono[2] aliâve quâvis figurâ plurimorum laterum cogitarem; nec quicquam juvat ad eas proprietates, quibus chiliogonum ab aliis polygonis differt, agnoscendas.[3] Si verò de pentagono quæstio sit, possum quidem ejus figuram intelligere, sicut figuram chiliogoni, absque ope imaginationis; sed possum etiam eandem imaginari[4], applicando scilicet aciem mentis ad ejus quinque latera, simulque ad aream iis contentam; &
73 manifeste hîc animadverto mihi pecu|liari quadam animi contentione opus esse ad imaginandum, quâ non utor ad intelligendum: quæ nova animi contentio differentiam inter imaginationem & intellectionem puram clare ostendit.[5]

Ad hæc considero istam vim imaginandi quæ in me est, prout differt a vi intelligendi, ad meî ipsius, hoc est ad mentis meæ essentiam non requiri; nam quamvis illa a me abesset, proculdubio manerem nihilominus ille idem qui nunc sum; unde sequi videtur illam ab aliquâ re a me diversâ pendere. Atque facilè intelligo, si corpus aliquod existat cui mens sit ita conjuncta ut ad illud veluti inspiciendum pro arbitrio se applicet, fieri posse ut per hoc ipsum res corporeas imaginer; adeo ut hic modus cogitandi in eo tantùm a purâ intellectione differat, quòd mens, dum intelligit, se ad seipsam quodammodo convertat, respiciatque aliquam ex ideis quæ illi ipsi insunt; dum autem imaginatur, se convertat ad corpus, & aliquid

2 BR: 1ª y 2ª edición: incluyen una coma.

3 1ª edición: punto aparte, pero no en la 2ª.

4 1a edición: *imaginari eandem.*

5 1ª y 2ª edición: no hay punto aparte.

lados, tan bien como entiendo que el triángulo es una figura que consta de tres; pero no imagino de la misma manera esos mil lados o los veo como presentes. Y aunque por la costumbre de imaginar siempre algo cada vez que pienso acerca de una cosa corporal, me represente tal vez alguna figura de manera confusa, sin embargo es claro que ésta no es un quiliágono, porque no se diferencia en nada de la que me representaría también si pensara acerca del miriágono, o de cualquier otra figura de muchos lados; y tampoco ayuda en nada para conocer aquellas propiedades por las que el quiliágono se diferencia de otros polígonos. Si se trata, en cambio, del pentágono, puedo sin duda entender su figura, como la figura del quiliágono, sin la ayuda de la imaginación; pero también puedo imaginarla, aplicando precisamente la luz de la mente a sus cinco lados, a la vez que al área contenida por ellos; y me doy cuenta aquí claramente de que para imaginar me resulta necesaria una cierta 73
contención peculiar del ánimo que no empleo para entender. y esta contención adicional del ánimo muestra con claridad la diferencia entre la imaginación y la intelección pura.

Considero además que esta fuerza para imaginar que hay en mí, en cuanto difiere de la fuerza para entender, no es requerida por la esencia de mí mismo, esto es, de mi mente; porque, aunque estuviera ausente de mí, no hay ninguna duda de que seguiría siendo el mismo que ahora soy; de donde parece seguirse que depende de alguna cosa diversa de mí. Y fácilmente entiendo que si existe algún cuerpo al que esté unida una mente de tal modo que se aplique a su arbitrio como a examinarlo, es posible que por ello mismo yo imagine cosas corporales; de tal manera que este modo de pensar se diferencie únicamente de la pura intelección en que la mente, cuando entiende, se vuelve en cierto modo hacia sí misma y mira alguna de las ideas que están en ella; pero cuando imagina, se vuelve hacia el cuerpo e intuye en él algo conforme con la idea, o

in eo ideæ vel a se intellectæ vel sensu perceptæ conforme intueatur. Facilè, inquam, intelligo imaginationem ita perfici posse, siquidem corpus existat; & quia nullus alius modus æque conveniens occurrit ad illam explicandam, probabiliter inde conjicio corpus existere; sed probabiliter tantùm, & quamvis accurate omnia investigem, nondum tamen video ex eâ naturæ corporeæ ideâ distinctâ, quam in imaginatione meâ invenio, ullum sumi posse argumentum, quod necessariò concludat aliquòd corpus existere.

74 Soleo verò alia multa imaginari, præter illam naturam corpoream, quæ est puræ Matheseos objectum, ut colores, sonos, sapores, dolorem, & similia, sed nulla tam distincte; & quia hæc percipio meliùs sensu, a quo videntur ope memoriæ ad imaginationem pervenisse, ut commodiùs de ipsis agam, eâdem operâ etiam de sensu est agendum, videndumque an ex iis quæ isto cogitandi modo, quem sensum appello, percipiuntur, certum aliquod argumentum pro rerum corporearum existentiâ habere possim.

Et primo quidem apud me hîc repetam quænam illa sint quæ antehac, ut sensu percepta, vera esse putavi, & quas ob causas id putavi; deinde etiam causas expendam propter quas eadem postea in dubium revocavi; ac denique considerabo quid mihi nunc de iisdem sit credendum.

Primo itaque sensi me habere caput, manus, pedes, & membra cætera ex quibus constat illud corpus, quod tanquam meî partem, vel forte etiam tanquam me totum spectabam; sensique hoc corpus inter alia multa corpora versari, a quibus variis commodis vel incommodis affici potest, & commoda ista sensu quodam voluptatis, & incommoda sensu doloris metiebar. Atque, præter dolorem & voluptatem, sentiebam etiam in me famem, sitim, aliosque ejusmodi appetitus; itemque corporeas quasdam propensiones ad hilaritatem, ad tristitiam,

entendida por sí, o percibida por los sentidos.[2] Y digo que entiendo fácilmente que la imaginación se puede realizar así, si el cuerpo existe; y como no se presenta ningún otro modo tan conveniente para explicarla, conjeturo de ahí con probabilidad que el cuerpo existe; pero sólo con probabilidad, y por más que investigo todo con cuidado, sin embargo no veo todavía que de aquella idea distinta que encuentro en mi imaginación acerca de la naturaleza corporal se pueda extraer algún argumento del cual se concluya con necesidad que algún cuerpo exista.

Ahora bien, suelo imaginar muchas otras cosas además de 74
aquella naturaleza corporal que es objeto de la pura Matemática, como colores, sonidos, sabores, dolor y otras semejantes, pero ninguna de manera tan distinta; y como percibo esas cosas mejor con los sentidos, de donde parece que han llegado a la imaginación con ayuda de la memoria, para tratar de estas cosas de manera más cómoda hay que tratar a la vez también de los sentidos, y ver si de aquellas cosas que se perciben por este modo de pensar que llamo sensación puedo obtener algún argumento cierto en favor de[3] la existencia de las cosas corporales.

Y, en primer lugar, voy a recordar cuales son esas cosas que creí anteriormente que eran verdaderas en cuanto percibidas por los sentidos, y por qué causas las creí así; luego voy a exponer también las causas por las que luego las puse en duda; y, por último, voy a considerar qué debo creer ahora de ellas.

Así he sentido primero que tenía cabeza, manos, pies y los demás miembros con los que se constituye ese cuerpo que yo miraba como parte mía, o tal vez también como yo todo entero; y he sentido que este cuerpo se hallaba entre muchos otros cuerpos, de los que podía ser afectado con comodidades o incomodidades, y que las comodidades eran apreciadas con sensación de placer, y las incomodidades con sensación de dolor. Y además del placer y el dolor, sentía también en mí hambre, sed y otros apetitos semejantes; así mismo algunas inclinaciones corporales a la hilaridad, a

2 Texto francés: *y considera allí alguna cosa que sea conforme con la idea que ha formado de sí mismo, o que ha recibido por los sentidos.*

3 1ª edición: *argumento cierto de la existencia.*

ad iram, similesque alios affectus; foris verò, præter
75 corporum extensionem, & figuras, & | motus, sentiebam etiam in illis duritiem, & calorem, aliasque tactiles qualitates; ac præterea lumen, & colores, & odores, & sapores, & sonos, ex quorum varietate cælum, terram, maria, & reliqua corpora ab invicem distinguebam. Nec sane absque ratione, ob ideas istarum omnium qualitatum quæ cogitationi meæ se offerebant, & quas solas proprie & immediate sentiebam, putabam me sentire res quasdam a meâ cogitatione plane diversas, nempe corpora a quibus ideæ istæ procederent; experiebar enim illas absque ullo meo consensu mihi advenire, adeo ut neque possem objectum ullum sentire, quamvis vellem, nisi illud sensûs organo esset præsens, nec possem non sentire cùm erat præsens. Cùmque ideæ sensu perceptæ essent multo magis vividæ & expressæ, & suo etiam modo magis distinctæ, quàm ullæ ex iis quas ipse prudens & sciens meditando effingebam, vel memoriæ meæ impressas advertebam, fieri non posse videbatur ut a meipso procederent; ideoque supererat ut ab aliis quibusdam rebus advenirent. Quarum rerum cùm nullam aliunde notitiam haberem quàm ex istis ipsis ideis, non poterat aliud mihi venire in mentem quàm illas iis similes esse.[6] Atque etiam quia recordabar me prius usum fuisse sensibus quàm ratione, videbamque ideas quas ipse effingebam non tam expressas esse, quàm illæ erant quas sensu percipiebam, & plerumque ex earum partibus componi, facile mihi persuadebam nullam plane me habere in intellectu, quam non prius habuissem in sensu. Non etiam sine ratione corpus illud,
76 quod speciali quodam jure meum ap|pellabam, magis ad me pertinere quàm alia ulla arbitrabar: neque enim ab illo poteram unquam sejungi, ut a reliquis; omnes appetitus & affectus in illo & pro illo sentiebam; ac denique dolorem & titillationem voluptatis in ejus partibus, non autem in

6 1ª edición: punto aparte, pero no en la 2ª.

la tristeza, a la ira y a otros afectos semejantes; por fuera, en cambio, además de la extensión de los cuerpos, las figuras y el movimiento, 75
sentía también en ellos dureza, calor y otras cualidades táctiles; y además luz, colores, olores, sabores y sonidos, por cuya variedad distinguía el cielo, la tierra, los mares y los demás cuerpos unos de otros. No sin razón, en virtud de las ideas de todas esas cualidades que se ofrecían a mi pensamiento, y que eran las únicas que sentía de manera propia e inmediata, yo juzgaba que sentía algunas cosas por completo diversas de mi pensamiento, a saber, cuerpos de los cuales procederían esas ideas; porque experimentaba que me llegaban sin mi consentimiento, de modo que, ni podía yo sentir ningún objeto, aunque quisiera, si no se hallaba presente al órgano del sentido, ni podía no sentirlo cuando se hallaba presente. Y como las ideas percibidas por los sentidos eran mucho más vívidas y expresas, y a su manera también más distintas que cualquiera de las que yo mismo elaboraba a ciencia y conciencia cuando meditaba, o de las que encontraba impresas en mi memoria, parecía imposible que procedieran de mí mismo; y por lo tanto quedaba que vinieran de algunas otras cosas. Como yo no tenía de parte alguna noticia sobre tales cosas sino a partir de las mismas ideas, no se me podía ocurrir otra cosa sino que eran semejantes a esas ideas. Y además, como recordaba que yo había usado antes los sentidos que la razón, y veía que las ideas que yo elaboraba no eran tan expresas como las que percibía por los sentidos, y que con frecuencia se componían de partes de estas últimas, me persuadía con facilidad de que no tenía absolutamente ninguna en el intelecto que no la hubiera tenido antes en los sentidos. Tampoco faltaba razón para que yo juzgara que aquel cuerpo, al que con cierto derecho especial llamaba mío, 76
me perteneciera más que cualquier otra cosa: porque no podía ser separado nunca de él como de los demás; todos los apetitos y afecciones los sentía en él y por él; y, finalmente, me daba cuenta del dolor y del cosquilleo del placer en sus partes, y no en otras puestas fuera de él. Ahora bien ¿por qué de esa no sé qué sensación de dolor

aliis extra illud[7] positis, advertebam.[8] Cur verò ex isto nescio quo doloris sensu quædam animi tristitia, & ex sensu titillationis lætitia quædam consequatur, curve illa nescio quæ vellicatio ventriculi, quam famem voco, me de cibo sumendo admoneat, gutturis verò ariditas de potu, & ita de cæteris, non aliam sane habebam rationem, nisi quia ita doctus sum a naturâ; neque enim ulla plane est affinitas (saltem quam ego intelligam) inter istam vellicationem & cibi sumendi voluntatem, sive inter sensum rei dolorem inferentis, & cogitationem tristitiæ ab isto sensu exortæ. Sed & reliqua omnia, quæ de sensuum objectis judicabam, videbar a naturâ didicisse: priùs enim illa ita se habere mihi persuaseram, quàm rationes ullas quibus hoc ipsum probaretur expendissem.[9]

Postea verò multa paulatim experimenta fidem omnem quam sensibus habueram labefactarunt; nam & interdum turres, quæ rotundæ visæ fuerant è longinquo, quadratæ apparebant è propinquo, & statuæ permagnæ, in eorum fastigiis stantes, non magnæ è terrâ spectanti videbantur; & talibus aliis innumeris in rebus sensuum externorum judicia falli deprehendebam. Nec externorum
77 duntaxat, sed etiam interno|rum; nam quid dolore intimius esse potest? Atqui audiveram aliquando ab iis, quibus crus aut brachium fuerat abscissum, se sibi videri adhuc interdum dolorem sentire in eâ parte corporis quâ carebant; ideoque etiam in me non plane certum esse videbatur membrum aliquod mihi dolere, quamvis sentirem in eo dolorem.[10] Quibus etiam duas maxime generales dubitandi causas nuper adjeci: prima erat, quòd nulla unquam, dum vigilo, me sentire crediderim, quæ non etiam inter dormiendum possim aliquando putare me sentire; cùm que illa, quæ sentire mihi videor in somnis,

7 1ª y 2ª edición: *illum*.

8 1ª edición: punto aparte, pero no en la 2ª.

9 1ª edición: punto y coma; 2ª: punto aparte.

10 1ª edición: punto aparte, pero no en la 2ª.

se sigue cierta tristeza de ánimo, y de la sensación de cosquilleo una cierta alegría? ¿O por qué esa no sé qué picazón del estómago que llamo hambre me advierte que debo comer, o la sequedad de la garganta que debo beber, y así de las demás? En verdad no tenía otra razón sino que así me lo había enseñado la naturaleza; porque no existe ninguna afinidad (al menos que yo la entienda) entre esa picazón y la voluntad de comer, o entre la sensación de la cosa que produce dolor y el pensamiento de tristeza que de allí brota. Pero también todo lo demás que juzgaba a propósito de los objetos de los sentidos me parecía que lo había aprendido de la naturaleza: porque me había persuadido que ello era así, antes de haber sopesado cualquier razón por la cual se probara eso.

Posteriormente, empero, muchas experiencias fueron derrumbando paulatinamente toda la fe que tenía en los sentidos; porque a veces torres que de lejos se veían redondas, de cerca aparecían cuadradas, y estatuas gigantescas elevadas sobre sus torres no parecían grandes a quien las miraba desde el suelo; y descubría que en otros innumerables casos fallaban los juicios en las cosas de los sentidos externos. Y no solamente de los externos, sino también de los internos, porque ¿qué puede ser más íntimo que el dolor? 77
Sin embargo he oído en alguna ocasión de aquellos a quienes les han cortado una pierna o un brazo, que a veces les parecía sentir todavía dolor en aquella parte del cuerpo de la cual carecían; por lo tanto, tampoco en mí parecía ser por completo cierto que me doliera algún miembro, aunque sintiera dolor en él. A la cuales les he añadido también hace poco otras dos razones por completo generales: la primera era que, mientras estoy despierto, nunca he creído sentir nada que no pueda alguna vez creer que sienta también cuando estoy dormido; y como no creo que aquello que me parece sentir en sueños me venga de cosas puestas fuera de mí, no veía por qué lo iba a creer más bien de lo que me parece sentir cuando estoy despierto. La segunda era que, como todavía desconocía al autor de mi origen, o al menos fingía desconocerlo[4], no veía nada

4 Véase la corrección que le propone Arnauld en las cuartas objeciones, AT VII 167.

non credam a rebus extra me positis mihi advenire, non advertebam quare id potius crederem de iis quæ sentire mihi videor vigilando. Altera erat, quòd cùm authorem meæ originis adhuc ignorarem, vel saltem ignorare me fingerem, nihil videbam obstare quominus essem naturâ ita constitutus ut fallerer, etiam in iis quæ mihi verissima apparebant. Et quantum ad rationes quibus antea rerum sensibilium veritatem mihi persuaseram, non difficulter ad illas respondebam. Cùm enim viderer ad multa impelli a naturâ, quæ ratio dissuadebat, non multùm fidendum esse putabam iis quæ a naturâ docentur. Et quamvis sensuum perceptiones a voluntate meâ non penderent, non ideo concludendum esse putabam illas a rebus a me diversis procedere, quia forte aliqua esse potest in meipso facultas, etsi mihi nondum cognita, illarum effectrix.

Nunc autem, postquam incipio meipsum meæque authorem originis melius nosse, non quidem omnia, quæ
78 habere videor a sensibus, puto esse temere admit|tenda; sed neque etiam omnia in dubium revocanda.

Et primò, quoniam scio omnia quæ clare & distincte intelligo, talia a Deo fieri posse qualia illa intelligo, satis est quòd possim unam rem absque alterâ clare & distincte intelligere, ut certus sim unam ab alterâ esse diversam, quia potest saltem a Deo seorsim poni; & non refert a quâ potentiâ id fiat, ut diversa existimetur; ac proinde, ex hoc ipso quòd sciam me existere, quòdque interim nihil plane aliud ad naturam sive essentiam meam pertinere animadvertam, præter hoc solum quòd sim res cogitans, recte concludo meam essentiam in hoc uno consistere, quòd sim res cogitans. Et quamvis fortasse (vel potiùs, ut postmodum dicam, pro certo) habeam corpus, quod mihi valde arcte conjunctum est, quia tamen ex unâ parte claram & distinctam habeo ideam meî ipsius, quatenus sum tantùm res cogitans, non extensa, & ex aliâ parte distinctam ideam corporis, quatenus est tantùm res extensa, non cogitans, certum est me a corpore meo revera esse distinctum, & absque illo posse existere.

que se opusiera a que yo por naturaleza estuviera constituido para que me equivocara, aun en aquellas cosas que se me presentaban como las más verdaderas. Y en cuanto a las razones por las que anteriormente me había convencido de la verdad de las cosas sensibles, no tenía dificultad para responderlas. Porque, como me veía impulsado por la naturaleza a muchas cosas de las que disuadía la razón, no creía que hubiera que confiar mucho en las cosas que son enseñadas por la naturaleza. Y aunque las percepciones de los sentidos no dependan de mi voluntad, consideraba que no por ello había que concluir que procedían de cosas diversas de mí, porque tal vez podía haber en mí alguna facultad, aunque aún desconocida para mí, que fuera su causa.

Pero ahora, cuando ya he empezado a conocerme mejor a mí mismo, así como también al autor de mi origen, es cierto que no considero que haya que admitir de manera temeraria todas las 78
cosas que me parece tener de los sentidos; pero tampoco que haya que ponerlas todas en duda.

Y, en primer lugar, puesto que sé que todo lo que entiendo clara y distintamente puede ser hecho por Dios tal como yo lo entiendo, es suficiente que pueda entender clara y distintamente una cosa sin la otra, para estar cierto de que una es diversa de la otra, porque al menos por Dios pueden ser puestas aparte; y para que se consideren como diversas, no importa con qué potencia sea hecho eso; y por lo tanto, por el solo hecho de que sé que existo, y de que hasta ahora no tengo conciencia de que nada más pertenezca a mi naturaleza o a mi esencia, sino únicamente que soy cosa pensante, concluyo correctamente que mi esencia consiste únicamente en que soy cosa pensante. Y aunque tal vez (o mejor, ciertamente, como lo diré después) yo tenga un cuerpo que me está unido de manera muy estrecha, sin embargo, como por una parte tengo una idea clara y distinta de mí mismo en cuanto soy sólo una cosa pensante, no extensa, y, por otra, una idea distinta del cuerpo en cuanto es sólo cosa extensa, no pensante, es cierto que yo soy en verdad distinto del cuerpo y que puedo existir sin él.

Præterea invenio in me facultates specialibus quibusdam modis cogitandi, puta facultates imaginandi & sentiendi, sine quibus totum me possum clare & distincte intelligere, sed non vice versâ illas sine me, hoc est sine substantiâ intelligente cui insint: intellectionem enim nonnullam in suo formali conceptu includunt, unde percipio illas a me, ut modos a re, distingui. Agnosco etiam quasdam alias facultates, ut locum mutandi, varias figuras induendi, & similes, quæ quidem non magis
79 quàm præcedentes, absque | aliqua substantia cui insint, possunt intelligi, nec proinde etiam absque illâ existere:[11] sed manifestum est has, siquidem existant, inesse debere substantiæ corporeæ sive extensæ, non autem intelligenti, quia nempe aliqua extensio, non autem ulla plane intellectio, in earum claro & distincto conceptu continetur. Jam verò est quidem in me passiva quædam facultas sentiendi, sive ideas rerum sensibilium recipiendi & cognoscendi, sed ejus nullum usum habere possem, nisi quædam activa etiam existeret, sive in me, sive in alio, facultas istas ideas producendi vel efficiendi.[12] Atque hæc sane in me ipso esse non potest, quia nullam plane intellectionem præsupponit, & me non cooperante, sed sæpe etiam invito, ideæ istæ producuntur: ergo superest ut sit in aliquâ substantiâ a me diversâ, in quâ quoniam omnis realitas vel formaliter vel eminenter inesse debet, quæ est objective in ideis ab istâ facultate productis (ut jam supra animadverti), vel hæc substantia est corpus, sive natura corporea, in quâ nempe omnia formaliter continentur quæ in ideis objective; vel certe Deus est, vel aliqua creatura corpore nobilior, in quâ continentur eminenter. Atqui, cùm Deus non sit fallax, omnino manifestum est illum nec per se immediate istas ideas mihi immittere, nec etiam mediante aliquâ creaturâ, in

11 1ª edición: punto aparte, pero no en la 2ª.

12 1ª edición: punto aparte, pero no en la 2ª.

Encuentro además en mí facultades con especiales modos de pensar, por ejemplo, las facultades de imaginar y de sentir, sin las cuales me puedo entender clara y distintamente, pero no al contrario, a ellas sin mí, esto es, sin la sustancia inteligente en la cual se hallan: porque incluyen en su concepto alguna intelección, a partir de la cual percibo que se distinguen de mí como los modos de la cosa.[5] Reconozco también algunas otras facultades, como la de cambiar de lugar, la de asumir varias figuras y otras semejantes, que, no menos que las precedentes, no pueden ser entendidas sin 79
alguna sustancia en la cual se hallen, y por lo tanto tampoco existir sin ella: pero resulta obvio que éstas, si existen, deben estar en una sustancia corporal o extensa, pero no en una inteligente, porque en su concepto claro y distinto se contiene alguna extensión, pero no se contiene ninguna intelección. Ahora bien, se halla en mí una cierta facultad pasiva de sentir, o de recibir y conocer ideas de las cosas sensibles, pero no podría de ninguna manera usarla, si no existiera también, ya sea en mí, ya en otro, alguna facultad activa de producir esas ideas, o de causarlas. Y ésta en verdad no puede hallarse en mí, porque no presupone ninguna clase de intelección, y esas ideas se producen sin mi colaboración y con frecuencia hasta contra mi voluntad: no queda entonces sino que se halle en una sustancia diversa de mí, y como en ella debe estar formal o eminentemente toda la realidad que está objetivamente en las ideas producidas por dicha facultad (como ya lo advertí más arriba), tal sustancia es cuerpo, o naturaleza corporal, en la que en verdad se contiene todo lo que se contiene en las ideas de manera objetiva; o es ciertamente Dios, o alguna criatura más noble que el cuerpo, en la cual se contenga de manera eminente. Ahora bien, como Dios no es engañador, resulta por completo claro que ni me introduce por sí mismo de manera inmediata estas ideas, ni tampoco mediante

5 Texto francés añade: *Porque en la noción que tenemos de esas facultades, o (para servirme de términos de la Escuela) en su concepto formal, encierran alguna clase de intelección: por lo cual concibo que son distintas de mí, como las figuras, los movimientos y los demás modos o accidentes de los cuerpos lo son con respecto a los cuerpos que los sostienen.* Burkenau considera probable que esto haya sido insertado por Descartes.

quâ earum realitas objectiva, non formaliter, sed eminenter tantùm contineatur.[13] Cum enim nullam plane facultatem mihi dederit ad hoc agnoscendum, sed contrà magnam
80 propensionem ad credendum illas a rebus corporeis emitti, non video quâ ratione posset intelligi ipsum non esse fallacem, si aliunde quàm a rebus corporeis emitterentur. Ac proinde res corporeæ existunt. Non tamen forte omnes tales omnino existunt, quales illas sensu comprehendo, quoniam ista sensuum comprehensio in multis valde obscura est & confusa; sed saltem illa omnia in iis sunt, quæ clare & distincte intelligo, id est omnia, generaliter spectata, quæ in puræ Matheseos objecto comprehenduntur.

Quantum autem attinet ad reliqua quæ vel tantùm particularia sunt, ut quòd sol sit talis magnitudinis aut figuræ &c., vel minus clare intellecta, ut lumen, sonus, dolor, & similia, quamvis valde dubia & incerta sint, hoc tamen ipsum, quòd Deus non sit fallax, quòdque idcirco fieri non possit ut ulla falsitas in meis opinionibus reperiatur, nisi aliqua etiam sit in me facultas a Deo tributa ad illam emendandam, certam mihi spem ostendit veritatis etiam in iis assequendæ. Et sane non dubium est quin ea omnia quæ doceor a naturâ aliquid habeant veritatis: per naturam enim, generaliter spectatam, nihil nunc aliud quàm vel Deum, ipsum, vel rerum creatarum coordinationem a Deo institutam intelligo; nec aliud per naturam meam in particulari, quàm complexionem eorum omnium quæ mihi a Deo sunt tributa.

Nihil autem est quod me ista natura magis expresse doceat, quàm quòd habeam corpus, cui male est cùm dolorem sentio, quod cibo vel potu indiget, cùm famem aut sitim patior, & similia; nec proinde dubitare debeo, quin aliquid in eo sit veritatis.

---

13 1ª edición: punto aparte, pero no en la 2ª.

alguna criatura en la cual la realidad objetiva de las mismas no se contenga de manera formal, sino sólo de manera eminente. Porque, al no haberme dado ninguna facultad para conocer eso, sino, por el contrario, una gran propensión a creer que son emitidas por las 80
cosas corporales, no veo cómo podría entenderse que no es engañador, si fueran emitidas por algo distinto de las cosas corporales. Y por lo tanto, existen las cosas corporales. Sin embargo, tal vez no todas existan exactamente de las misma manera como las comprendo por los sentidos, porque esa comprensión de los sentidos es en muchas cosas muy oscura y confusa; pero al menos se encuentra en ellas todo aquello que entiendo clara y distintamente, esto es, todo aquello en general que se halla comprendido dentro del objeto de la pura Matemática.[6]

Ahora bien, en cuanto a las demás cosas que, o son particulares, como que el sol sea de tal magnitud o de tal figura, etc., o que son entendidas menos claramente, como la luz, el sonido, el dolor y cosas semejantes, aunque sean muy dudosas e inciertas, el mismo hecho de que Dios no sea engañador, y que por lo tanto resulte imposible que en mis opiniones se encuentre alguna falsedad, a no ser que haya en mí alguna facultad otorgada por Dios para corregirla, me muestra una esperanza cierta de conseguir verdad también en ellas. Y en verdad no cabe duda de que todo aquello que me enseña la naturaleza tiene algo de verdad: porque entiendo por naturaleza, considerada en general, no otra cosa que a Dios mismo, o la coordinación de las cosas creadas que Dios ha establecido; y por mi naturaleza en particular, no otra cosa que la trabazón de todas las cosas que me han sido otorgadas por Dios.

Nada hay, sin embargo, que esta naturaleza me enseñe de manera más expresa, que el que tengo un cuerpo que se halla mal cuando siento dolor, que necesita comida o bebida cuando padezco hambre o sed, y cosas semejantes; y por lo tanto no debo dudar de que en ello haya algo de verdad.

---

6 Texto francés: *en el objeto de la Geometría especulativa.*

81 Docet etiam natura, per istos sensus doloris, famis, sitis & c., me non tantùm adesse meo corpori ut nauta adest navigio, sed illi arctissime esse conjunctum & quasi permixtum, adeo ut unum quid cum illo componam. Alioqui enim, cùm corpus læditur, ego, qui nihil aliud sum quàm res cogitans, non sentirem idcirco dolorem, sed puro intellectu læsionem istam perciperem, ut nauta visu percipit si quid in nave frangatur; & cùm corpus cibo vel potu indiget, hoc ipsum expresse intelligerem, non confusos famis & sitis sensus haberem.[14] Nam certe isti sensus sitis, famis, doloris &c., nihil aliud sunt quàm confusi quidam cogitandi modi ab unione & quasi permixtione mentis cum corpore exorti.[15]

Præterea etiam doceor a naturâ varia circa meum corpus alia corpora existere, ex quibus nonnulla mihi prosequenda sunt, alia fugienda. Et certe, ex eo quòd valde diversos sentiam colores, sonos, odores, sapores, calorem, duritiem, & similia, recte concludo, aliquas esse in corporibus, a quibus variæ istæ sensuum perceptiones adveniunt, varietates iis respondentes, etiamsi forte iis non similes; atque ex eo quòd quædam ex illis perceptionibus mihi gratæ sint, aliæ ingratæ, plane certum est meum corpus, sive potius me totum, quatenus ex corpore & mente sum compositus, variis commodis & incommodis a circumjacentibus corporibus affici posse.

82 Multa verò alia sunt quæ, etsi videar a naturâ doctus esse, non tamen revera ab ipsâ, sed a consuetudine quâdam inconsiderate judicandi accepi, atque ideo[16] falsa esse facile contingit: ut quòd omne spatium, in quo nihil plane occurrit quod meos sensus moveat, sit vacuum; quòd in corpore, exempli gratiâ, calido aliquid sit plane simile ideæ caloris quæ in me est, in albo aut viridi sit eadem

14 1ª edición: punto aparte, pero no en la 2ª.

15 2ª edición: punto aparte, pero no en la 1ª.

16 1ª edición: *adeo.*

La naturaleza enseña también por esas sensaciones de dolor, 81
de hambre, de sed, etc., que no me hallo en el cuerpo únicamente como el piloto se halla en su navío, sino que estoy unido a él de la manera más estrecha, y cuasi entremezclado, hasta el punto de componer con él una unidad. Porque de otro modo, cuando el cuerpo es herido, yo, que no soy nada más que cosa pensante, no sentiría entonces dolor, sino que percibiría esa lesión con el puro intelecto, como el piloto percibe con su mirada si algo se rompe en su navío; y cuando el cuerpo necesita comida o bebida, lo entendería expresamente, y no tendría las sensaciones confusas de hambre o de sed. Porque, ciertamente, estas sensaciones de sed, de hambre, de dolor, etc., no son más que ciertos modos confusos de pensar que proceden de la unión y cuasi entremezcla de la mente con el cuerpo.

Además, la naturaleza también me enseña que existen alrededor de mi cuerpo varios otros cuerpos, algunos de los cuales debo buscar, así como huir de otros. Y es cierto que, como siento muy diversos colores, sonidos, olores, sabores, calor, dureza y cosas semejantes, concluyo correctamente que en los cuerpos hay algunas variedades de las que provienen estas percepciones de los sentidos, y que les corresponden, aunque tal vez no sean semejantes a ellas; y como algunas de estas percepciones me son gratas y otras ingratas, es por completo cierto que mi cuerpo, o mejor, que yo todo en cuanto compuesto de cuerpo y mente, puedo ser afectado con varias comodidades e incomodidades por los cuerpos que me rodean.

Hay empero otras muchas cosas que, aunque parezca que me 82
las enseña la naturaleza, nos las he recibido sin embargo de ella, sino de una cierta costumbre de juzgar inconsideradamente, y por lo tanto[7] sucede con frecuencia que sean falsas: como que todo espacio en el que no acontezca absolutamente nada que conmueva mis sentidos sea vacío; que en el cuerpo, por ejemplo, haya algo ca-

7 1ª edición, en lugar de *por lo tanto* (*ideo*), decía: *a tal punto* (*adeo*).

albedo aut viriditas quam sentio, in amaro aut dulci idem sapor, & sic de cæteris; quòd & astra & turres, & quævis alia remota corpora ejus sint tantùm magnitudinis & figuræ, quam sensibus meis exhibent, & alia ejusmodi. Sed ne quid in hac re non satis distincte percipiam, accuratiùs debeo definire quid proprie intelligam, cùm dico me aliquid doceri a naturâ. Nempe hîc naturam strictiùs sumo, quàm pro complexione eorum omnium quæ mihi a Deo tributa sunt; in hac enim complexione multa continentur quæ ad mentem solam pertinent, ut quòd percipiam id quod factum est infectum esse non posse, & reliqua omnia quæ lumine naturali sunt nota, de quibus hîc non est sermo; multa etiam quæ ad solum corpus spectant, ut quòd deorsum tendat, & similia, de quibus etiam non ago, sed de iis tantùm quæ mihi, ut composito ex mente & corpore, a Deo tributa sunt. Ideoque hæc natura docet quidem ea refugere quæ sensum doloris inferunt, & ea prosequi quæ sensum voluptatis, & talia; sed non apparet illam præterea nos docere ut quicquam ex istis sensuum perceptionibus sine prævio intellectûs examine de rebus extra nos positis concludamus, quia de iis verum scire
83 ad mentem solam, non autem ad compositum, videtur pertinere. Ita quamvis stella non magis oculum meum quàm ignis exiguæ facis afficiat, nulla tamen in eo realis[17] sive positiva propensio est ad credendum illam non esse majorem, sed hoc sine ratione ab ineunte ætate judicavi; & quamvis ad ignem accedens sentio calorem, ut etiam ad eundem nimis prope accedens sentio dolorem, nulla profecto ratio est quæ suadeat in igne aliquid esse simile isti calori, ut neque etiam isti dolori, sed tantummodo in eo aliquid esse, quodcunque demum sit, quod istos in nobis sensus caloris vel doloris efficiat; & quamvis etiam in aliquo spatio nihil sit quod moveat sensum, non ideo sequitur in eo nullum esse corpus: sed video me in

17 BR: 1ª y 2ª edición: coma.

liente semejante por completo a la idea de calor que hay en mí, que en lo blanco o verde haya la misma blancura o verdura que siento, que en lo amargo o dulce el mismo sabor, y así de lo demás; que las estrellas y las torres, y cualquier otro cuerpo remoto, sean de la misma magnitud y figura que muestran a mis sentidos, y otras cosas semejantes. Ahora bien, para que en esta cuestión no perciba algo que no sea suficientemente distinto, debo definir con cuidado lo que entiendo propiamente cuando digo que la naturaleza me enseña algo. Porque en verdad tomo aquí naturaleza en sentido más estricto que la trabazón de todo aquello que Dios me ha otorgado; porque en esa trabazón están contenidas muchas cosas que pertenecen sólo a la mente, como que yo perciba que lo hecho no puede ser no hecho, y todas las demás cosas que me son conocidas por la luz natural, de las que no se habla aquí; y muchas también que se refieren al solo cuerpo, como que tiende hacia abajo, y otras semejantes de las que tampoco trato, sino únicamente de aquellas que me han sido otorgadas por Dios a mí como compuesto de cuerpo y mente. Así pues, esta naturaleza enseña en verdad a huir de aquello que produce sensación de dolor y a buscar lo que produce sensación de placer, y cosas semejantes; pero no se ve que nos enseñe además que, a partir de estas percepciones de los sentidos y sin previo examen por parte del intelecto, concluyamos algo con respecto a las cosas puestas fuera de nosotros, porque saber lo verdadero de ellas parece que le pertenece a la mente sola, pero no al compuesto. 83
Así, aunque una estrella cualquiera no afecte más mis ojos que el fulgor de una pequeña llama, sin embargo no hay en ello ninguna inclinación real o positiva a creer que no es mayor, sino que lo he juzgado así sin razón desde la edad temprana; y aunque al acercarme al fuego siento calor, y también al acercarme demasiado a él siento dolor, no hay razón alguna que me persuada de que en el fuego haya algo semejante a ese calor, así como tampoco a ese dolor, sino tan sólo que en él hay algo, cualquier cosa que ello venga a ser, que produce en nosotros estas sensaciones de calor o de dolor; y también, aunque en algún espacio no haya nada que conmueva

his aliisque permultis ordinem naturæ pervertere esse assuetum, quia nempe sensuum perceptionibus, quæ proprie tantùm a naturâ datæ sunt ad menti significandum quænam composito, cujus pars est, commoda sint vel incommoda, & eatenus sunt satis claræ & distinctæ, utor tanquam regulis certis ad immediate dignoscendum quænam sit corporum extra nos positorum essentia, de quâ tamen nihil nisi valde obscure & confuse significant.

Atqui jam ante satis perspexi quâ ratione, non obstante Dei bonitate, judicia mea falsa esse contingat. Sed nova hîc occurrit difficultas circa illa ipsa quæ tanquam persequenda vel fugienda mihi a naturâ exhibentur, atque etiam circa internos sensus in quibus errores videor deprehendisse: ut cùm quis, grato cibi alicujus sapore
84 delusus, venenum intus latens assumit. | Sed nempe tunc tantùm a naturâ impellitur ad illud appetendum in quo gratus sapor consistit, non autem ad venenum, quod plane ignorat; nihilque hinc aliud concludi potest, quàm naturam istam non esse omnisciam: quod non mirum, quia, cùm homo sit res limitata, non alia illi competit quàm limitatæ perfectionis.

At verò non raro etiam in iis erramus ad quæ a naturâ impellimur: ut cùm ii qui ægrotant, potum vel cibum appetunt sibi paulo post nociturum. Dici forsan hîc poterit, illos ob id errare, quòd natura eorum sit corrupta; sed hoc difficultatem non tollit, quia non minus vere homo ægrotus creatura Dei est quàm sanus; nec proinde minus videtur repugnare illum a Deo fallacem naturam habere. Atque ut horologium ex rotis & ponderibus confectum non minus accurate leges omnes naturæ observat, cùm male fabricatum est & horas non recte indicat, quàm cùm omni ex parte artificis voto satisfacit[18]: ita, si considerem hominis corpus, quatenus machinamentum quòddam est ex ossibus, nervis, musculis, venis, sanguine & pellibus

18 1ª edición: punto aparte, pero no en la 2ª.

mis sentidos, por ello no se sigue que en él no haya ningún cuerpo: sino que veo cómo estoy acostumbrado, en estas y en otras muchas cosas, a pervertir el orden de la naturaleza, porque las percepciones de los sentidos, que propiamente han sido dadas por la naturaleza para significarle a la mente cuales cosas son cómodas o incómodas al compuesto del que forma parte, y que en esa medida son suficientemente claras y distintas, las utilizo como reglas ciertas para discernir de manera inmediata cual sea la esencia de los cuerpos puestos fuera de nosotros, acerca de lo cual nada indican sino de manera muy oscura y confusa.

Ya antes, sin embargo, he examinado suficientemente cómo acontece que, no obstante la bondad de Dios, mis juicios sean falsos. Pero aquí se presenta una nueva dificultad acerca de aquello mismo que la naturaleza me presenta como lo que debe buscarse o de lo que se debe huir, así como acerca de las sensaciones internas en las que me parece haber descubierto errores: como cuando alguien, engañado por el grato sabor de algún alimento, consume el veneno que se halla dentro. Empero, precisamente en ese caso, sólo 84
es impulsado por la naturaleza a desear aquello en lo que consiste el sabor agradable, pero no el veneno que ignora por completo; y de ahí nada más puede concluirse, sino que esa naturaleza no es omnisciente: lo que no resulta extraño, porque como el hombre es una cosa limitada, no le corresponde sino lo de perfección limitada.

Ahora bien, no raramente nos equivocamos también en aquello a lo que somos impulsados por la naturaleza: como cuando los enfermos desean una bebida o una comida que vendrá luego a hacerles daño. Tal vez podría decirse que se equivocan porque su naturaleza está corrompida; pero esto no resuelve la dificultad, porque un hombre enfermo no es con menos verdad criatura de Dios que uno sano; y por eso no parece menos contradictorio que tenga de Dios una naturaleza engañadora. Y así como un reloj elaborado con ruedas y contrapesos no observa con menos cuidado todas las leyes de la naturaleza cuando está mal fabricado y no indica correctamente las horas, que cuando satisface por completo el propósito del artesano: así, si considero el cuerpo del hombre en cuanto es una cierta maquinaria adecuada y compuesta de tal manera con

ita aptum & compositum, ut, etiamsi nulla in eo mens existeret, eosdem tamen haberet omnes motus qui nunc in eo non ab imperio voluntatis nec proinde a mente procedunt, facile agnosco illi æque naturale fore, si, exempli causâ, hydrope laboret, eam faucium ariditatem pati, quæ sitis sensum menti inferre solet, atque etiam ab illâ ejus nervos & reliquas partes ita disponi ut potum sumat ex quo morbus augeatur, quàm, cùm nullum tale
85 in eo vitium est, a simili | faucium siccitate moveri ad potum sibi utile assumendum. Et quamvis, respiciens ad præconceptum horologii usum, dicere possim illud, cùm horas non recte indicat, a naturâ suâ deflectere; atque eodem modo, considerans machinamentum humani corporis tanquam comparatum ad motus qui in eo fieri solent, putem illud etiam a naturâ suâ aberrare, si ejus fauces sint aridæ, cùm potus ad ipsius conservationem non prodest; satis tamen animadverto hanc ultimam naturæ acceptionem ab alterâ multùm differre: hæc enim nihil aliud est quàm denominatio a cogitatione meâ, hominem ægrotum & horologium male fabricatum cum ideâ hominis sani & horologii recte facti comparante, dependens; rebusque de quibus dicitur extrinseca; per illam verò aliquid intelligo quod revera in rebus reperitur, ac proinde nonnihil habet veritatis.

Ac certe, etiamsi respiciendo ad corpus hydrope laborans, sit tantùm denominatio extrinseca, cùm dicitur ejus natura esse corrupta, ex eo quòd aridas habeat fauces, nec tamen egeat potu; respiciendo tamen ad compositum, sive ad mentem tali corpori unitam, non est pura denominatio, sed verus error naturæ, quòd sitiat cùm potus est ipsi nociturus; ideoque hîc remanet inquirendum, quo pacto bonitas Dei non impediat quominus natura sic sumpta sit fallax.

huesos, nervios, músculos, venas, sangre y piel, que, aun cuando no existiera en ella una mente, tuviera sin embargo todos los mismos movimientos que ahora no provienen del mandato de la voluntad, y tampoco, por lo tanto, de la mente,[8] me doy cuenta entonces con facilidad de que le sería tan natural, si, por ejemplo, sufriera de hidropesía, padecer aquella sequedad de la garganta que suele inducir en la mente la sensación de la sed, y disponer también por ella sus nervios y las demás partes para tomar la bebida con la que se aumenta la enfermedad, que, cuando no existe tal indisposición, ser movida por una parecida sequedad de la garganta a tomar la bebida 85
que le es útil. Y aunque, si se tiene en cuenta la utilización prevista para el reloj, yo podría decir que cuando no indica correctamente las horas se aparta de su naturaleza; y, de la misma manera, al considerar la maquinaria del cuerpo humano como construida[9] para los movimientos que suelen realizarse en ella, juzgue que también se aleja de su naturaleza si su garganta está seca cuando la bebida daña su conservación; sin embargo, caigo muy bien en la cuenta de que esta última acepción de naturaleza difiere mucho de la otra: porque ésta no es otra cosa que una denominación que depende de mi pensamiento que compara al hombre enfermo y al reloj mal fabricado, con la idea de hombre sano y de reloj bien hecho, y es extrínseca a las cosas de las cuales se dice; en cambio con aquella entiendo algo que en verdad se encuentra en las cosas, y que tiene por lo tanto algo de verdad.

Y en verdad, aunque con respecto al cuerpo enfermo de hidropesía se trate sólo una denominación extrínseca cuando se dice que su naturaleza está corrompida porque tiene su garganta seca y sin embargo no necesita bebida; en cambio con respecto al compuesto, o a la mente unida a tal cuerpo, no se trata de una pura denominación extrínseca, sino de un verdadero error de la naturaleza, el que sienta sed cuando la bebida ha de serle nociva; por lo tanto, queda aquí por examinar cómo no impide la bondad de Dios que la naturaleza tomada así sea engañadora.

8 Texto francés añade: *sino sólo por la disposición de su órganos.*

9 Texto francés: *formada por Dios para.*

Nempe imprimis hîc adverto magnam esse differentiam inter mentem & corpus, in eo quòd corpus ex naturâ suâ sit semper divisibile, mens autem plane
86 indivisibilis; nam sane cùm hanc considero, sive meipsum quatenus sum tantùm res cogitans, nullas in me partes possum distinguere, sed rem plane unam & integram me esse intelligo; & quamvis toti corpori tota mens unita esse videatur, abscisso tamen pede, vel brachio, vel quâvis aliâ corporis parte, nihil ideo de mente subductum esse cognosco; neque etiam facultates volendi, sentiendi, intelligendi &c. ejus partes dici possunt, quia una & eadem mens est quæ vult, quæ sentit, quæ intelligit. Contrà verò nulla res corporea sive extensa potest a me cogitari[19], quam non facile in partes cogitatione dividam. Atque hoc ipso illam divisibilem esse intelligam: quod unum sufficeret ad me docendum, mentem a corpore omnino esse diversam, si nondum[20] illud aliunde satis[21] scirem.

Deinde adverto mentem non ab omnibus corporis partibus immediate affici, sed tantummodo a cerebro, vel forte etiam ab unâ tantùm exiguâ ejus parte, nempe ab eâ in quâ dicitur esse sensus communis; quæ, quotiescunque eodem modo est disposita, menti idem exhibet, etiamsi reliquæ corporis partes diversis interim modis possint se habere, ut probant innumera experimenta, quæ hîc recensere non est opus..

Adverto præterea eam esse corporis naturam, ut nulla ejus pars possit ab aliâ parte aliquantum remotâ moveri, quin possit etiam moveri eodem modo a quâlibet ex iis quæ interjacent, quamvis illa remotior nihil agat.
87 Ut, exempli causâ, in fune A, B, C, D, si | trahatur ejus

19 1ª edición: *excogitari.*

20 1ª edición: *non...* en lugar de: *nondum.*

21 1ª edición: omitía *satis.*

En primer lugar, pues, señalo que hay una gran diferencia entre la mente y el cuerpo, ya que el cuerpo por su naturaleza es siempre divisible, mientras que la mente es por completo indivi- 86
sible; porque, sin duda, cuando considero a esta última, o a mí mismo en cuanto soy sólo una cosa pensante, no puedo distinguir en mí partes ningunas, sino que entiendo que soy una cosa por completo una e íntegra; y, aunque parezca que toda la mente está unida a todo el cuerpo, sin embargo, cuando se corta un pie, o un brazo, o cualquier otra parte del cuerpo, sé que por ello no se le ha quitado nada a la mente; y tampoco puede decirse que las facultades de querer, de sentir, de entender, etc. sean partes suyas, porque es una y la misma mente la que quiere, la que siente y la que entiende. Mientras que, por el contrario, ninguna cosa corporal o extensa puede ser pensada[10] por mí a la que con el pensamiento yo no divida fácilmente en partes, y por ello mismo entienda que es divisible: esto solo bastaría para enseñarme que la mente es por completo diversa del cuerpo, si aún[11] no lo supiera suficientemente.

Advierto luego que la mente no es afectada inmediatamente por todas las partes del cuerpo, sino únicamente por el cerebro, o tal vez sólo por una parte exigua de él, a saber, por aquella en la que se dice que está el sentido común; la cual, siempre que está dispuesta de igual manera, le presenta lo mismo a la mente, aunque las demás partes del cuerpo puedan hallarse entre tanto de diversos modos, como lo prueban innumerables experimentos que no es necesario reseñar aquí.

Advierto además que la naturaleza del cuerpo es tal, que ninguna parte suya puede ser movida por otra parte un poco remota, sin que pueda ser también movida de igual manera por cualquiera de las que se hallan situadas entre ambas, aunque aquella más remota no haga nada. Como, por ejemplo, en la cuerda A, B, C, D,[12] si se tira 87

10 1ª edición dice: *excogitari* en vez de *cogitari*, lo que tiene el matiz de imaginar o de inventar.

11 1ª edición: en lugar de *nondum* (aún no) decía: *non* (no), y se omitía *suficientemente.*

12 1ª edición: las letras mayúsculas iban subrayadas para indicar la cuerda.

ultima pars D, non alio pacto movebitur prima A, quàm moveri etiam posset, si traheretur una ex intermediis B vel C, & ultima D maneret immota.[22] Nec dissimili ratione, cùm sentio dolorem pedis, docuit me Physica sensum illum fieri ope nervorum per pedem sparsorum, qui, inde ad cerebrum usque funium instar extensi, dum trahuntur in pede, trahunt etiam intimas cerebri partes ad quas pertingunt, quemdamque motum in iis excitant, qui institutus est a naturâ ut mentem afficiat sensu doloris tanquam in pede existentis. Sed quia illi nervi per tibiam, crus, lumbos, dorsum, & collum transire debent, ut a pede ad cerebrum perveniant, potest contingere ut, etiamsi eorum pars, quæ est in pede, non attingatur, sed aliqua tantùm ex intermediis, idem plane ille motus fiat in cerebro qui fit pede male affecto, ex quo necesse erit ut mens sentiat eundem dolorem. Et idem de quolibet alio sensu est putandum.

Adverto denique, quandoquidem unusquisque ex motibus, qui fiunt in eâ parte cerebri quæ immediate mentem afficit, non nisi unum aliquem sensum illi infert, nihil hac in re melius posse excogitari, quàm si eum inferat qui, ex omnibus quos inferre potest, ad hominis sani conservationem quàmmaxime & quàm frequentissime conducit. Experientiam autem testari, tales esse omnes sensus nobis a naturâ inditos; ac proinde nihil plane in iis reperiri, quod non Dei[23] potentiam bonitatemque
88 testetur.[24] Ita, exempli causa, | cum nervi qui sunt in pede vehementer & præter consuetudinem moventur, ille eorum motus, per spinæ dorsi medullam ad intima cerebri pertingens, ibi menti signum dat ad aliquid sentiendum, nempe dolorem tanquam in pede existentem, a quo illa excitatur ad ejus causam, ut pedi infestam, quantum in se est, amovendam. Potuisset verò natura hominis a Deo

22 1ª edición: punto aparte, pero no en la 2ª.

23 1ª edición: *immensam Dei.*

24 1ª edición: punto aparte, pero no en la 2ª.

su última parte D, de igual manera se mueve la primera A, la que podría también ser movida si se tirara una de las intermedias B, o C, y la última D se mantuviera quieta. De igual manera, cuando siento dolor en el pie, la Física me enseña que esa sensación se produce mediante los nervios esparcidos por el pie, extendidos hasta el cerebro a la manera de cuerdas, que, cuando son tirados en el pie, tiran también las partes íntimas del cerebro a las que llegan, y suscitan en ellas un cierto movimiento que ha sido establecido por la naturaleza para que afecte la mente con la sensación de dolor como si existiera en el pie. Pero como esos nervios deben pasar por la pierna, el muslo, los riñones, la espalda y el cuello, para llegar desde el pie hasta el cerebro, puede suceder que, aunque no sea afectada la parte de ellos que está en el pie, sino sólo una de las intermedias, se efectúe en el cerebro exactamente ese mismo movimiento que se efectúa cuando el pie es maltratado, por lo que será necesario que la mente sienta el mismo dolor. Y lo mismo debe pensarse de cualquier otra sensación.

Por último, advierto que, puesto que cada uno de los movimientos que se efectúan en esa parte del cerebro que afecta de manera inmediata a la mente no le introduce sino una sensación, 88
sobre esto no puede excogitarse nada mejor,[13] sino que le introduce aquella que, de todas las que puede introducir, conduce más y con mayor frecuencia a la conservación del hombre sano. Ahora bien, la experiencia testifica que así son todas las sensaciones que nos han sido otorgadas por la naturaleza; por lo tanto, en ellas no se encuentra absolutamente nada que no testifique la potencia y bondad de Dios. Así, por ejemplo, cuando los nervios que hay en el pie son movidos con vehemencia y de manera desacostumbrada, su movimiento, al tocar las partes íntimas del cerebro a través de la médula de la espina dorsal, le da a la mente una señal para que sienta algo, a saber, el dolor como si existiera en el pie, con lo cual es excitada a remover en lo posible la causa del mismo que afecta al pie. Sin embargo, la naturaleza del hombre podría haber sido constituida

13 Texto francés: *nada se puede en esto desear o imaginar como mejor.*

sic constitui, ut ille idem motus in cerebro quidvis aliud menti exhiberet: nempe vel seipsum, quatenus est in cerebro, vel quatenus est in pede, vel in aliquo ex locis intermediis, vel denique aliud quidlibet; sed nihil aliud ad corporis conservationem æque conduxisset. Eodem modo, cùm potu indigemus, quædam inde oritur siccitas in gutture, nervos ejus movens & illorum ope cerebri interiora; hicque motus mentem afficit sensu sitis, quia nihil in toto hoc negotio nobis utilius est scire, quàm quòd potu ad conservationem valetudinis egeamus, & sic de cæteris.

Ex quibus omnino manifestum est, non obstante immensâ Dei bonitate, naturam hominis ut ex mente & corpore compositi non posse non aliquando esse fallacem. Nam si quæ causa, non in pede, sed in aliâ quâvis ex partibus per quas nervi a pede ad cerebrum porriguntur, vel etiam in ipso cerebro, eundem plane motum excitet qui solet excitari pede male affecto, sentietur dolor tanquam in pede, sensusque naturaliter falletur, quia, cùm ille idem motus in cerebro non possit nisi eundem semper sensum menti inferre, multoque frequentius oriri soleat a causâ quæ lædit pedem, quàm ab aliâ alibi existente, rationi
89 consenta|neum est ut pedis potius quàm alterius partis dolorem menti semper exhibeat. Et si quando faucium ariditas, non ut solet ex eo quòd ad corporis valetudinem potus conducat, sed ex contrariâ aliquâ causâ oriatur, ut in hydropico contingit, longe melius est illam tunc fallere, quàm si contrà semper falleret, cùm corpus est bene constitutum; & sic de reliquis.

Atque hæc consideratio plurimum juvat, non modo ut errores omnes quibus natura mea obnoxia est animadvertam, sed etiam ut illos aut emendare aut vitare facile possim. Nam sane, cùm sciam omnes sensus circa ea, quæ ad corporis commodum spectant, multo frequentius verum indicare quàm falsum, possimque uti fere semper pluribus ex iis ad eandem rem examinandam, & insuper

por Dios de tal manera, que ese mismo movimiento en el cerebro le mostrara a la mente cualquier otra cosa: se mostrara él mismo en cuanto está en el cerebro, por ejemplo, o en cuanto está en el pie, o en alguno de los lugares intermedios, o, en fin, cualquier otra cosa; pero ninguna habría contribuido tanto a la conservación del cuerpo. De igual manera, cuando nos hace falta la bebida, nace de allí una cierta sequedad en la garganta que mueve sus nervios y, con la ayuda de estos, la parte interna del cerebro; y este movimiento afecta la mente con la sensación de sed, porque nada en todo este asunto nos resulta tan útil saber, como que nos hace falta la bebida para conservar la salud, y así en lo demás.

De todo lo cual resulta por completo obvio que, no obstante la inmensa bondad de Dios, la naturaleza del hombre, en cuanto compuesto de mente y cuerpo, no puede no ser algunas veces engañadora. Porque si exactamente el mismo movimiento que suele ser excitado cuando el pie es maltratado, es excitado por alguna causa, no en el pie, sino en alguna otra de las partes por las que pasan los nervios desde el pie hasta el cerebro, o también en el mismo cerebro, se sentirá el dolor como en el pie, y naturalmente la sensación engañará, porque como ese mismo movimiento en el cerebro no puede introducirle a la mente sino siempre la misma sensación, y como suele proceder con mucha más frecuencia de la causa que hiere el pie que de otra que esté en otro lugar, resulta conforme a la razón que le señale siempre a la mente el dolor del 89
pie, antes que de otra parte. Y si cuando la sequedad de la garganta proviene, no de que la bebida conduce a la salud del cuerpo, como suele ser, sino de alguna causa contraria, como sucede en el hidrópico, es mucho mejor que ella engañe entonces, que si, por el contrario, engañara siempre cuando el cuerpo está bien constituido; y así de lo demás.

Y esta consideración ayuda mucho, no solamente para que yo advierta de todos los errores a los que está sometida mi naturaleza, sino también para que pueda corregirlos o evitarlos con facilidad. Porque en verdad, si yo sé que todos los sentidos indican con mucha más frecuencia lo verdadero que lo falso acerca de lo que corresponde a la comodidad del cuerpo, y puedo casi siempre

memoriâ, quæ præsentia cum præcedentibus connectit, & intellectu, qui jam omnes errandi causas perspexit; non amplius vereri debeo ne illa, quæ mihi quotidie a sensibus exhibentur, sint falsa, sed hyperbolicæ superiorum dierum dubitationes, ut risu dignæ, sunt explodendæ. Præsertim summa illa de somno, quem a vigiliâ non distinguebam; nunc enim adverto permagnum inter utrumque esse discrimen, in eo quòd nunquam insomnia cum reliquis omnibus actionibus vitæ a memoriâ conjungantur, ut ea quæ vigilanti occurrunt; nam sane, si quis, dum vigilo, mihi derepente appareret, statimque postea dispareret, ut fit in somnis, ita scilicet ut nec unde venisset, nec
90 quo abiret, viderem, non immerito spec|trum potius, aut phantasma in cerebro meo effictum, quàm verum hominem esse judicarem. Cùm verò eæ res occurrunt, quas distincte, unde, ubi, & quando mihi adveniant, adverto, earumque perceptionem absque ullâ interruptione cum totâ reliquâ vitâ connecto, plane certus sum, non in somnis, sed vigilanti occurrere. Nec de ipsarum veritate debeo vel minimum dubitare, si, postquam omnes sensus, memoriam & intellectum ad illas examinandas convocavi, nihil mihi, quod cum cæteris pugnet, ab ullo ex his nuntietur. Ex eo enim quòd Deus non sit fallax, sequitur omnino in talibus me non falli. Sed quia rerum agendarum necessitas non semper tam accurati examinis moram concedit, fatendum est humanam vitam circa res particulares sæpe erroribus esse obnoxiam, & naturæ nostræ infirmitas est agnoscenda.

utilizar muchos de ellos para examinar la misma cosa, así como la memoria que conecta lo presente con lo precedente, y el intelecto que ya ha considerado todas las causas de error; entonces no debo seguir temiendo que todo aquello que diariamente se me muestra por los sentidos sea falso, sino que deben rechazarse las dudas hiperbólicas de los días anteriores como dignas de risa. Sobre todo aquella extrema del sueño, al que no distinguía de la vigilia; porque ahora me doy cuenta de la inmensa diferencia que hay entre ambos, en cuanto que nunca los sueños son conjugados por la memoria con todas las demás acciones de la vida, como aquellas cosas que le acontecen al que está despierto; porque, en efecto, si mientras estoy despierto alguien se me apareciera de repente e inmediatamente después desapareciera, como sucede en sueños, de tal manera que no viera ni de dónde había venido, ni a dónde se fue, no sin razón juzgaría que era más bien un espectro o un fantasma elaborado 90
en mi cerebro,[14] que un verdadero hombre. En cambio, cuando ocurren aquellas cosas de las que me doy cuenta con distinción de dónde, en dónde y cuándo me han llegado, y cuya percepción conecto sin ninguna interrupción con todo el resto de la vida, estoy por completo cierto de que ocurren, no en sueños, sino estando despierto. Y tampoco debo dudar en lo más mínimo de su verdad, si después de haber convocado a todos los sentidos, a la memoria y al intelecto para examinarlas, ninguno me anuncia nada que entre en contradicción con lo demás. Porque del hecho de que Dios no sea engañador, se sigue sin más que en tales cosas no me engaño. Pero como la necesidad de lo que hay que hacer no siempre concede el tiempo para tan cuidadoso examen, hay que confesar que la vida humana está sometida con frecuencia a errores en cuestiones particulares, y hay que reconocer la debilidad de nuestra naturaleza.

14 El texto francés añade: *y semejante a aquellos que se forman cuando duermo, más bien.*

Les Méditations Métaphysiques
Las Meditaciones Metafísicas

Advertencia*

LA TRADUCCIÓN FRANCESA DE las *Meditaciones* tuvo en el siglo XVII tres ediciones, con fechas 1647, 1661 y 1673. ¿Cuál deberemos seguir en esta nueva edición de las *Obras de Descartes*, y por qué razones?

La tercera parece sobre todo recomendarse de manera particular. En la *Vie de Monsieur Des-Cartes*, publicada por Adrien Baillet en 1691 se lee, en el Tomo II, I, VII, c. 13, p. 324: «No tenemos ninguna más perfecta y más útil que la tercera, que apareció en la misma forma que las precedentes en París en el año 1673. La Meditaciones se hallan allí *divididas por artículos, junto con sumarios* muy exactos, además *de referencias* muy cómodas *de los artículos a las objeciones, y de las objeciones a las respuestas*, para ofrecer a los Lectores la facilidad de conferirlas y comprender mejor unas y otras. No es justo que el Público ignore a quién debe esta tercera edición. Es al Señor Fédé (*al margen:* René Fédé, nacido en Château-Dun), Doctor en Medicina de la Facultad de Angers, cuyo mérito no puede ser desconocido sino por aquellos que no han oído hablar de su celo por la Filosofía Cartesiana». Las palabras subrayadas son aquellas del título mismo que Baillet no hace sino reproducir; él ofrece a la vez el nombre, designado sólo por la iniciales R. F. Pero lo que constituye la novedad y también la utilidad de esta tercera edición, a saber, la división en artículos, los sumarios y las referencias, es precisamente para nosotros una razón para no seguirla.

---

* Se presenta la traducción de la *Advertencia* que hace el editor, Charles Adam, al tomo IX.

VI En efecto, se trata de adiciones por mano ajena a la de Descartes, y a la del mismo Clerselier, su traductor; y como son de 1673, no pudieron ser conocidas por el filósofo, muerto en 1650. ¿Responden ellas exactamente a su pensamiento, y las habría admitido sin dificultad? Nadie lo sabe, y es muy posible que, ya sea por el fondo, ya por la forma, él hubiese encontrado mucho qué comentar. No tienen por lo tanto título alguno para ocupar un lugar en una edición en la cual todo debe ser de Descartes mismo, o al menos haber sido aprobado por él.

Una vez descartada la tercera edición ¿deberemos atenernos a la segunda, la de 1661? Aparte de la división en artículos, y de los sumarios y referencias que no aparecen sino en 1673, se trata de los mismos textos, puestos en el mismo orden; la paginación es también la misma. Pero el título anuncia una particularidad importante: «Segunda edición», dice, «aumentada con la versión de una Carta del Sr. Des-Cartes al R. P. Dinet, y de las séptimas Objeciones y de sus Respuestas». En efecto, estas dos piezas faltan ambas en la primera edición de 1647, así como en la primera edición latina, París, 1641. Fue sólo más tarde, con ocasión de la segunda edición francesa de 1661, cuando Clerselier las tradujo para completar la primera[1]. Pero Descartes, quien había muerto hacía diez años, no pudo tener conocimiento de estos dos nuevos textos en francés. Él no vio ni corrigió sino la primera traducción que se reducía a las Objeciones y Respuestas publicadas en 1641. Sólo éstas pueden entonces aparecer en una edición de sus obras, y no se podrían admitir, bajo su autoridad y su garantía, las dos adiciones de la edición francesa de 1661.

¿La misma primera edición, la de 1647, puede ser reproducida de manera integral? No me parece. Sin duda Descartes tuvo información
VII de los textos traducidos, con ocasión de su viaje a Francia en 1644; pero el traductor, Clerselier, no había llegado sino a las cuartas Objeciones, y Descartes le pidió expresamente que omitiera las quintas, las de Gassend, así como sus propias respuestas, y que no se tomara

1 En 1645, cuando Descartes se decidió a permitir que se imprimiera una traducción de sus *Meditaciones*, reconciliado ya con el P. Bourdin, no podía desear este complemento. Por lo demás, en ese momento, como veremos, Clerselier, se hallaba aún lejos de terminar su versión del texto de la primera edición latina.

el trabajo de traducirlas. Él mismo lo declara en una «Advertencia del autor», impresa en las página 340 de la primera edición; y Clerselier confirma esta declaración en una «Advertencia del traductor», impresa en la página 393. De hecho, en esta primera edición se encuentra, luego de las Respuestas a las cuartas Objeciones y en lugar de las quintas que deberían venir luego, la Advertencia de Descartes, y luego, inmediatamente después, las sextas Objeciones con sus Respuestas. El volumen debería terminar allí. Pero Clerselier tuvo un escrúpulo: ¿por qué privar al lector de la traducción de las Objeciones de Gassend y de las Respuestas de Descartes a estas Objeciones? Tradujo entonces unas y otras, y obtuvo de Descartes que figuraran en la edición, ya no en su lugar, entre las cuartas y las sextas, sino después de las sextas y como última parte del volumen. Es lo que él mismo explica en su «Advertencia del traductor». Pero Descartes, quien no había visto esta traducción con las otras en 1644, porque no había sido hecha todavía y no quería que se hiciera, tampoco tuvo conocimiento de ella en 1645-1646. Por lo tanto no podría figurar en una edición de sus Obras, entre los textos revisados y corregidos por él y que habían obtenido su aprobación. Sin embargo, como Gassend había querido replicar a las Respuestas de Descartes a sus Objeciones, y había publicado éstas con numerosas «Instancias» bajo el título de *Disquisitio Metaphysica*, Descartes recorrió ese volumen, al que consideró demasiado extenso; hizo de él un resumen corto, al cual respondió mediante una carta en francés a Clerselier del 12 de enero de 1646. Éste no dejó de adjuntarla a su traducción de las quintas Objeciones y Respuestas, al final de la edición de 1647. Así pues, en el presente volumen daremos, en lugar de las quintas Objeciones y Respuestas VIII
que Descartes no quería, los tres textos siguientes: *Advertencia de Descartes, Advertencia de Clerselier* y *Carta de Descartes a Clerselier* a propósito de esas Objeciones y de las Instancias que allí le fueron hechas. Vendrán luego las sextas Objeciones con las Respuestas, que el filósofo no tenía motivo alguno para rechazarlas, y cuya traducción él mismo también debió mirar, ya que permitió que se imprimieran después de las cuartas Objeciones en la edición de 1647; ésta última hubiese formado así un volumen (sin las quintas), tal como él lo hubiese deseado de un extremo al otro, y aprobado por entero de su

propia mano. Así, las mismas razones que nos han hecho descartar la tercera edición, y luego la segunda, nos hacen descartar también una buena parte de la primera; y siempre por el mismo cuidado de no ofrecer como traducción de obras de Descartes, ya sea latina o francesa, sino aquellas que fueron revisadas y corregidas por él.

La primera edición de las *Meditaciones* en francés, en la parte que conservamos, es decir, cerca de las dos terceras partes del volumen, nos habrá de servir igualmente de guía para el texto. Sin embargo, no es que no haya notables diferencias desde el punto de vista del texto entre esta primera edición y la segunda, o la tercera. Por lo demás, el título mismo de la segunda lo advierte: «revisada y corregida por el traductor». Es Clerselier quien se expresa de esta manera, en singular, como si él fuera en adelante el único traductor, mientras que la primera edición designa dos por sus iniciales, uno para las Meditaciones, «Mr le D. D. L. N. S.» (*Monsieur le Duc De LuyNeS*), y otro para las Objeciones y las Respuestas, «Mr C. L R.» (*Monsieur ClerseLieR*). Sin duda, Clerselier no estaba satisfecho con su primer trabajo en la Objeciones y Respuestas; quiso entonces revisarlo antes de publicarlo por segunda vez en 1661. Pero estaba menos satisfecho aún, parece, con el trabajo del Sr. duque de Luynes en las Meditaciones; conviene señalar que él mismo las había traducido también, por su lado, al mismo tiempo que las Objeciones y Res-
IX puestas, como lo declara en su «Advertencia»[2], y que, comparando su propia traducción con la del joven duque, él prefería naturalmente la suya. De ahí numerosas variantes de la primera a la segunda edición, más numerosas para las Meditaciones que para las Objeciones y Respuestas, lo cual se comprende: en el primer caso Clerselier corregía al duque de Luynes; en el segundo él se corregía a sí mismo. Pero, y esto es lo esencial para la presente edición, Descartes no tuvo ocasión

2 Sin duda ha sido esto lo que le hizo decir René Fédé, en el *Prefacio* a la tercera edición de 1673: "la traducción es la misma que ha aparecido hasta ahora; ha sido firmemente aprobada, y sería erróneo ofrecer una mejor y más fiel. Basta advertir, para que se haga un juicio positivo, que ella fue vista por el señor Descartes, y que *ella es casi toda del señor Clerselier*." De hecho, la edición de 1673 no aporta sino cambios muy ligeros al texto de la segunda.

de pronunciarse sobre estas correcciones de Clerselier: ellas son, en efecto, posteriores a la traducción publicada en 1647, única de la cual el filósofo tuvo entre sus manos previamente una copia manuscrita. Es sólo ésta, entonces, la que debe servir de regla. ¡Poco importa que Clerselier la haya juzgado luego imperfecta, y la haya corregido! ¡Poco importa que nosotros mismos, hoy en día, encontremos en ella algunas negligencias o errores! Ella conserva, frente a las ediciones siguientes de 1661 y 1673, la ventaja de haber sido vista por Descartes, aceptada y aprobada por él. Por lo demás ¿no es acaso interesante ver que ella es la traducción con la cual se contentó el filósofo y que le pareció suficiente? Las correcciones de Clerselier pueden tener su interés, pero para un estudio sobre Clerselier mismo, por ejemplo, considerado como traductor de Descartes, o también para la historia del cartesianismo después de Descartes; pero no nos interesan para nada cuando se trata de establecer el texto tal como el filósofo lo juzgó bueno, única cosa a la que debemos atender aquí. Conclusión: daremos en el presente volumen, para todas las piezas cuya traducción mantenemos, el texto de la primera edición (1647), sin preocuparnos por las variantes que puedan ofrecer las dos siguientes, las de 1661 y 1673.

No es aquí el lugar para ofrecer la historia de la traducción del duque de Luynes y de Clerselier; se la encontrará completa, como un capítulo aparte, en la Vida de Descartes. Por otra parte, sus elementos se hallan dispersos en la Correspondencia: cartas a Picot, 11 septiembre 1644 y 9 febrero 1645; a Clerselier, 10 abril y 20 diciembre 1645, 12 de enero, 23 febrero y 9 noviembre 1646; a Picot de nuevo, 8 junio 1647 (véase AT IV, 138-139, 176, 192-195, 338-339, 357-358, 362, 563-564, y V, 64).

Añadiremos, como anexo a esta Advertencia, el facsímile de cada uno de los títulos de la primera, de la segunda y de la tercera edición de la traducción francesa de las *Meditaciones*.

CHARLES ADAMS

Nancy, 31 de diciembre 1903

LES

MEDITATIONS METAPHYSIQVES

DE RENE' DES-CARTES

TOVCHANT LA PREMIERE PHILOSOPHIE, dans leſquelles l'exiſtence de Dieu, & la diſtinction réelle entre l'ame & le corps de l'homme, ſont demonſtrées.

Traduites du Latin de l'Auteur par M^r le D.D.L.N.S.

Et les Objections faites contre ces Meditations par diuerſes perſonnes tres-doctes, auec les réponſes de l'Auteur.

Traduites par M^r C.L.R.

A PARIS,
Chez la Veuue IEAN CAMVSAT,
ET
PIERRE LE PETIT, Imprimeur ordinaire du Roy,
ruë S. Iacques, à la Toyſon d'Or.

M. DC. XLVII.
AVEC PRIVILEGE DV ROY.

LAS MEDITACIONES METAFÍSICAS DE RENÉ DES-CARTES,

CONCERNIENTES A LA FILOSOFÍA PRIMERA,
en las cuales se demuestra la existencia de Dios
y la inmortalidad del alma.

Traducidas del Latín del Autor por el Sr. D. D. L. N. S.[*]

Y las Objeciones hechas contra estas Meditaciones por diversas personas muy doctas, con las respuestas del Autor.

Traducidas por el Sr. C. L. R.[**]

En París, Donde la Viuda IEAN CAMUSAT, y PIERE LE PETIT,
Impresor ordinario del Rey, calle S. Jacques, en la Toyson d'Or.

M. DC. XLVII.
Con privilegio del Rey.

---

* Señor Duc De LuiNeS: Louis Charles Albert Duc de Luynes (1620-1699).
** ClerseLieR: Claude Clerselier (1614-1684).

LES

MEDITATIONS

METAPHYSIQVES

DE RENE' DES-CARTES

TOVCHANT LA PREMIERE PHILOSOPHIE.

SECONDE EDITION.

Reueuë & corrigée par le Traducteur;

ET AVGMENTE'E DE LA VERSION D'VNE Lettre de M^r Des-Cartes au R. P. Dinet; & de celle des ſeptieſmes Objections, & de leurs Reſponſes.

A PARIS,

Chez HENRY LE GRAS, au troiſiéme Pillier de la Grand' Salle du Palais, à L. couronnée.

M DC. LXI.

LAS MEDITACIONES METAFÍSICAS DE RENÉ DES-CARTES,

CONCERNIENTES A LA FILOSOFÍA PRIMERA.

SEGUNDA EDICIÓN.

Revisada y corregida por el Traductor;

Y AUMENTADA CON LA VERSIÓN DE UNA

Carta del Sr. Des-Cartes al R. P. Dinet; y con las séptimas Objeciones,

y sus Respuestas.

EN PARÍS,

Donde HENRY LE GRAS, en la tercera Columna de la Gran Sala del Palacio, en la L. coronada.

M DC. LXI.

LES

MEDITATIONS

METAPHYSIQVES

DE RENE' DES-CARTES,

TOVCHANT LA PREMIERE PHILOSOPHIE.

DÉDIE'ES A MESSIEVRS DE SORBONE.

NOVVELLEMENT DIVISE'ES PAR ARTICLES auec des Sommaires à coſté, & auec des Renuois des Articles aux Objections, & des Objections aux Reſponſes. Pour en faciliter la lecture & l'intelligence. Par R. F.

TROISIE'ME EDITION.

Reveuë & corrigée.

A PARIS,

Chez MICHEL BOBIN & NICOLAS LE GRAS, au troiſiéme Pilier de la Grand' Salle du Palais, à l'Eſperance & à L, couronnée.

M. DC. LXXIII.

AVEC PRIVILEGE DV ROY.

LAS MEDITACIONES METAFÍSICAS DE RENÉ DES-CARTES,

CONCERNIENTES A LA FILOSOFÍA PRIMERA.

DEDICADAS A LOS SEÑORES
DE LA SORBONA.

DIVIDIDA NUEVAMENTE POR ARTÍCULOS, con los Sumarios al lado, y con Referencias de los Artículos a la Objeciones, y de las Objeciones a las Respuestas. Para facilitar su lectura y la comprensión.
Por R. F.*

TERCERA EDICIÓN,
Revisada y corregida.

EN PARÍS,
Donde MICHEL BOBIN y NICOLAS LE GRAS, en la tercera Columna de la Gran Sala del Palacio, en la Esperanza y en la L, coronada.

M. DC. LXXIII.
CON PRIVILEGIO DEL REY.

---

* René Fédé.

El librero al lector*

LA SATISFACCIÓN QUE PUEDO prometerles a todas las personas de espíritu al leer este Libro, en lo que respecta al Autor y a los Traductores, me obliga a poner también de mi parte el mayor cuidado en satisfacer al Lector, por temor de que todo su disgusto no recaiga sobre mí únicamente. Trato pues de satisfacerlo, tanto por el cuidado en la impresión (del libro), como mediante esta pequeña aclaración, en la cual debo llamar su atención sobre tres cosas que son de mi particular conocimiento, y que habrán de servir al suyo. La primera se refiere al propósito del Autor cuando publicó esta obra en Latín. La segunda, cómo y por qué ella aparece hoy traducida al Francés. Y la tercera, cuál es la calidad de esta versión.

1. Cuando el Autor, luego de haber concebido estas Meditaciones en su espíritu, resolvió hacerlas de público conocimiento, se debió tanto al temor de sofocar la voz de la verdad, como al propósito de someterla al examen de todos los doctos. Con este propósito él quiso hablarles en su lengua y a su manera, y encerró todos sus pensamientos en Latín y en la terminología de la Escuela.

---

* Aviso impreso, sin paginación, en la 1ª edición (1647) y en la 2ª (1661). Fue remplazado en la 3ª (1673) por una nota *Al Lector* del nuevo editor, René Fédé. En la 1ª edición este Aviso se encuentra inmediatamente después de la *Carta* al Decano y Doctores de la Facultad de Teología de París. En la 2ª viene en tercer lugar, luego de la misma *Carta* y el *Prefacio del Autor al Lector*. – Como la 1ª edición fue publicada «En París, donde la Viuda Iean Camusat, y Pierre Le Petit, Impresor ordinario del Rey», el «Librero» que se dirige aquí al «Lector» es sin duda Pierre Le Petit. BR: véase Anexo IV, nota 1.

Su intención no se vio frustrada, y su Libro ha sido objeto de discusión en todos los Tribunales de la Filosofía. Las Objeciones agregadas a estas Meditaciones lo testifican suficientemente, y muestran bien que los sabios del siglo se tomaron el trabajo de examinar esas proposiciones con rigor. No me corresponde a mí juzgar con qué tanto éxito, puesto que soy yo quien las presenta a los demás para convertirlos en sus jueces. En cuanto a mí, me basta creer y asegurarles a los demás que tantos hombres ilustres no han podido entrechocar sin producir una gran luz.

II. Sin embargo, este Libro pasa de las Universidades a los Pa-
2 lacios de los Grandes, y cae en las manos de una persona de condición muy eminente. Luego de haber leído las Meditaciones y de haberlas juzgado dignas de su memoria, se tomó el trabajo de traducirlas al Francés: ya fuera que por este medio él quisiera apropiarse mejor y convertir en más familiares esas nociones tan nuevas, ya fuera que no tuviera otro propósito que honrar al Autor mediante una tan buena muestra de su estimación. Luego otra persona de iguales méritos[1] no quiso dejar imperfecta esta obra tan perfecta, y siguiendo los huellas de ese Señor, ha pasado a nuestra lengua las Objeciones que siguen a las Meditaciones, con las Respuestas que las acompañan; juzgando acertadamente que para muchas personas el Francés no haría esas Meditaciones más inteligibles que el Latín, si ellas no estuvieran acompañadas de las Objeciones y de sus Respuestas, que vienen a ser como sus comentarios. Habiendo sido advertido el Autor de la buena fortuna de unas y otras, no sólo consintió, sino que deseó y le rogó a esos Señores aceptar que sus versiones fuesen impresas; porque había notado que sus Meditaciones habían sido acogidas y recibidas con alguna satisfacción por un mayor número de aquellos que no se dedican a la Filosofía de la Escuela, que de quienes se dedican a ella. Así como él había entregado su primera impresión Latina con el deseo de encontrar contradictores, él creyó deber esta segunda Francesa a la favorable acogida de tantas personas que, habiendo ya degustado sus nuevos

1 Claude Clerselier (1614-1684).

pensamientos, parecían desear que se les quitase la lengua y el gusto de la Escuela, para adaptarlos a los de ellos.

III. Se encontrará que esta versión es en todo sentido justa, y tan religiosa, que nunca se ha apartado del sentido del Autor. Yo podría asegurarlo sólo con el conocimiento que tengo de la brillantez de espíritu de los traductores, quienes no habrán de equivocarse fácilmente. Pero tengo también otra certeza más auténtica, y es que ellos (como era justo) le han reservado al Autor el derecho de revisión y de corrección. Él lo usó, pero más para corregirse él que para corregirlos a ellos, y sólo para aclarar sus propias pensamientos. Quiero decir que, habiendo encontrado algunos lugares que él consideró que no los había hecho lo suficientemente claros en Latín para toda clase de personas, él ha querido aclararlos aquí 3
mediante algún pequeño cambio, que se reconocerá fácilmente si se confiere el Francés con el Latín. Lo que les ha dado más trabajo a los Traductores en toda esta obra ha sido el encontrar cantidad de palabras del Arte que, siendo rudas y bárbaras en el mismo Latín, lo son mucho más en Francés, que es menos libre, menos osado y menos acostumbrado a esos términos de la Escuela. Sin embargo no se atrevieron a omitirlos[2] porque hubiese sido necesario cambiar el sentido, lo que les prohibía la calidad de Intérpretes que ellos habían asumido. Por otra parte, cuando esta versión fue examinada por el Autor, él la consideró tan buena que nunca quiso cambiarle su estilo, y siempre evitó hacerlo por su modestia, y por la estima que tenía de sus Traductores; de manera que, por una deferencia recíproca[3] , como nadie los quitó, se mantuvieron en esta obra.

Añadiría ahora, si me lo permiten, que este Libro que contiene Meditaciones muy libres, y que hasta pueden parecer extravagantes a quienes no están acostumbrados a las especulaciones de la Metafísica, no será ni útil, ni agradable a los Lectores que no puedan aplicar su espíritu con mucha atención a lo que leen, ni abstenerse de juzgarlo antes de haberlo examinado suficientemente[4] . Pero

2 BR: 1ª edición: en lugar de *omitirlas*, se lee: *descartarlas en todas partes.*

3 BR: 1ª edición: en lugar de: *como nadie los quitó*, se lee: *como unos y otros la hubiesen dejado.*

4 Véase Anexo IV, nota 3.

temo que se me reproche por transgredir los límites de mi profesión, o mejor, que apenas si los conozco, al poner un tan grande obstáculo en el debe de mi Libro mediante esta excepción de tantas personas para quienes no lo considero apropiado. Me callo, entonces, y no intimido más al mundo. Pero antes me siento todavía obligado de advertir a los Lectores de aportar mucha equidad y docilidad a la lectura de este Libro; porque si vienen con ese mal humor y ese espíritu de contradicción de tantos que no leen sino para disputar, y que, habiendo hecho profesión de buscar la verdad, parecen tener miedo a encontrarla, porque en el mismo momento en que se les aparece alguna sombra de ella tratan de combatirla y destruirla, nunca sacarán provecho alguno, ni tendrán de él un juicio razonable. Hay que leer sin prevención, sin precipitación, y con el propósito de instruirse; ofreciendo ante todo a su Autor un espíritu de Alumno, para tomar luego el de Censor. Este método es tan necesario para esta lectura, que puedo llamarla la clave del Libro, sin la cual nadie podrá entenderlo correctamente.

AT IX

4

A Messieurs les doyen et Docteurs de la Sacrée Faculté de Théologie de Paris*

MESSIEURS,

LA RAISON QUI ME porte à vous présenter cet ouvrage est si juste, et, quand vous en connaîtrez le dessein, je m'assure que vous en aurez aussi une si juste de le prendre en votre protection, que je pense ne pouvoir mieux faire, pour vous le rendre en quelque sorte recommandable, qu'en vous disant en peu de mots ce que je m'y suis proposé. J'ai toujours estimé que ces deux questions, de Dieu et de l'âme, étaient les principales de celles qui doivent plutôt être démontrées par les raisons de la Philosophie que de la Théologie: car bien qu'il nous suffise, à nous autres qui sommes fidèles, de croire par la Foi qu'il y a un Dieu, et que l'âme humaine ne meurt point avec le corps; certainement il ne semble pas possible de pouvoir jamais persuader aux Infidèles aucune religion, ni quasi même aucune vertu Morale, si premièrement on ne leur prouve ces deux choses par raison naturelle. Et d'autant qu'on propose souvent en cette vie de plus grandes récompenses pour les vices que pour les vertus, peu de personnes préféreraient le juste à l'utile, si elles n'étaient retenues, ni par la crainte de Dieu, ni par l'attente d'une autre vie. Et quoiqu'il soit absolument vrai, qu'il faut croire qu'il y a un Dieu, parce qu'il est ainsi enseigné dans les Saintes Écritures, et d'autre part qu'il faut croire les Saintes Écritures, parce qu'elles viennent de Dieu; et cela

* Esta *Carta* fue publicada sin paginación y sin separación de párrafos.

A los señores Decanos y Doctores de la Sagrada Facultad de Teología de París

SEÑORES,

LA RAZÓN QUE ME LLEVA a presentaros esta obra es tan justa, y cuando conozcáis su propósito estoy seguro de que tendréis también una razón tan justa para tomarla bajo vuestra protección, que pienso no poder hacer cosa mejor para hacérosla de alguna manera recomendable, que diciéndoos en pocas palabras lo que me he propuesto en ella. He estimado siempre que estas dos cuestiones, la de Dios y la del alma, son las principales entre aquellas que deben ser demostradas más por las razones de la Filosofía que de la Teología: porque si bien es cierto que a nosotros los creyentes nos es suficiente creer por Fe que hay un Dios y que el alma humana no muere con el cuerpo, no parece en verdad posible que los infieles puedan ser persuadidos de religión alguna, y casi ni siquiera de alguna virtud Moral, si en primer lugar no se les prueban estas dos cosas por la razón natural. Y dado que en esta vida se proponen con frecuencia mayores recompensas por los vicios que por las virtudes, pocas personas preferirían lo justo a lo útil, si no fueran refrenadas, o por el temor de Dios, o por la esperanza de otra vida. Y aunque sea absolutamente verdadero que hay que creer que hay un Dios porque así lo enseñan las Sagradas Escrituras y, por otra parte, que hay que creer en las Sagradas Escrituras porque

parce que, la Foi étant un don de Dieu, celui-là même qui donne la grâce pour faire croire les autres choses, la peut aussi donner pour nous faire croire qu'il | existe: on ne saurait néanmoins proposer cela aux infidèles, qui pourraient s'imaginer que l'on commettrait en ceci la faute que les Logiciens nomment un Cercle.

Et de vrai, j'ai pris garde que vous autres, Messieurs, avec tous les Théologiens, n'assuriez pas seulement que l'existence de Dieu se peut prouver par raison naturelle, mais aussi que l'on infère de la Sainte Écriture, que sa connaissance est beaucoup plus claire que celle que l'on a de plusieurs choses créées, et qu'en effet elle est si facile que ceux qui ne l'ont point sont coupables. Comme il paraît par ces paroles de la Sagesse, chapitre 13, où il est dit que *leur ignorance n'est point pardonnable: car si leur esprit a pénétré si avant dans la connaissance des choses du monde, comment est-il possible qu'ils n'en aient point trouvé plus facilement le souverain Seigneur?* Et aux Romains, chapitre premier, il est dit qu'ils sont inexcusables. Et encore au même endroit, par ces paroles: *Ce qui est connu de Dieu, est manifeste dans eux,* il semble que nous soyons avertis, que tout ce qui se peut savoir de Dieu peut être montré par des raisons qu'il n'est pas besoin de chercher ailleurs que dans nous-mêmes, et que notre esprit seul est capable de nous fournir. C'est pourquoi j'ai pensé qu'il ne serait point hors de propos, que je fisse voir ici par quels moyens cela se peut faire, et quelle voie il faut tenir, pour arriver à la connaissance de Dieu avec plus de facilité et de certitude que nous ne connaissons les choses de ce monde.

Et pour ce qui regarde l'Âme, quoique plusieurs aient cru qu'il n'est pas aisé d'en connaître la nature, et que quelques-uns aient même osé dire que les raisons humaines nous persuadaient qu'elle mourait avec le corps, et qu'il n'y avait que la seule Foi qui nous enseignait le contraire, néanmoins, d'autant que le Concile de Latran, tenu sous Léon X, en la Session 8, les condamne, et qu'il ordonne expressément aux Philosophes Chrétiens de répondre à leurs arguments, et d'employer toutes les forces de leur esprit pour faire connaître la vérité, j'ai bien osé l'entreprendre dans cet écrit. Davantage, sachant que la principale raison, qui fait que plusieurs impies ne veulent point croire qu'il y a un Dieu, et que l'âme humaine est dis-

provienen de Dios, y esto porque la Fe, al ser un don de Dios, aquel mismo que otorga la gracia para hacer creer en las demás cosas, puede también otorgárnosla para creer que él existe: no se podría sin embargo proponer esto a los infieles, quienes podrían imaginar que con ello se comete la falta que los Lógicos llaman un Círculo.

Y en verdad, he tenido en cuenta que vosotros, Señores, con todos los Teólogos, no sólo afirmáis que la existencia de Dios se puede probar por la razón natural, sino también que se infiere de la Sagrada Escritura que su conocimiento es mucho más claro que aquel que se tiene de muchas cosas creadas, y que, en efecto, es tan fácil, que quienes no lo tienen son culpables. Como se muestra por estas palabras de la Sabiduría, capítulo 13, donde se dice que *su ignorancia no es perdonable: porque si su espíritu ha penetrado tanto en el conocimiento de las cosas del mundo, ¿cómo es posible que no hayan encontrado con más facilidad al soberano Señor?* Y a los Romanos, capítulo primero, se les dice que son *inexcusables.* Más aún, en el mismo lugar, con estas palabras: *Lo que se conoce de Dios se manifiesta en ellos*, parece que se nos advierte cómo todo lo que se puede saber de Dios puede ser mostrado mediante razones que no es necesario buscar en otro lugar que en nosotros mismos, y que nuestro espíritu por sí mismo es capaz de suministrarnos. Por esta razón he pensado que no estaría fuera de propósito que hiciese ver aquí por qué medios puede esto hacerse, y qué camino hay que seguir para llegar al conocimiento de Dios con más facilidad y certeza, que aquellas con las que conocemos las cosas de este mundo.

Y en lo que respecta al Alma, aunque muchos hayan creído que no es fácil conocer su naturaleza, y algunos hasta se hayan atrevido a decir que las razones humanas nos persuaden de que muere con el cuerpo, y que únicamente la Fe nos enseña lo contrario, sin embargo, puesto que el Concilio de Letrán, que se realizó bajo León X, en la sesión 8 los condena, y ordena expresamente a los Filósofos Cristianos responder a sus argumentos y emplear todas las fuerzas de su espíritu para hacer conocer la verdad, me he atrevido a intentarlo en este escrito. Más aún, como sé que la principal razón que hace que muchos impíos no quieran creer que hay un Dios y que el alma humana es

tincte du corps, est qu'ils disent que personne jusques ici n'a pu démontrer ces deux choses; quoique je ne sois point de leur opinion, mais qu'au contraire je tienne que presque toutes les raisons qui ont
6 été apportées par tant de grands personnages, | touchant ces deux questions, sont autant de démonstrations, quand elles sont bien entendues, et qu'il soit presque impossible d'en inventer de nouvelles: si est-ce que je crois qu'on ne saurait rien faire de plus utile en la Philosophie, que d'en rechercher une fois curieusement et avec soin les meilleures et plus solides, et les disposer en un ordre si clair et si exact, qu'il soit constant désormais à tout le monde, que ce sont de véritables démonstrations. Et enfin, d'autant que plusieurs personnes ont désiré cela de moi, qui ont connaissance que j'ai cultivé une certaine méthode pour résoudre toutes sortes de difficultés dans les sciences; méthode qui de vrai n'est pas nouvelle, n'y ayant rien de plus ancien que la vérité, mais de laquelle ils savent que je me suis servi assez heureusement en d'autres rencontres; j'ai pensé qu'il était de mon devoir de tenter quelque chose sur ce sujet.

Or j'ai travaillé de tout mon possible pour comprendre dans ce traité tout ce qui s'en peut dire. Ce n'est pas que j'aie ici ramassé toutes les diverses raisons qu'on pourrait alléguer pour servir de preuve à notre sujet: car je n'ai jamais cru que cela fût nécessaire, sinon lorsqu'il n'y en a aucune qui soit certaine; mais seulement j'ai traité les premières et principales d'une telle manière, que j'ose bien les proposer pour de très évidentes et très certaines démonstrations. Et je dirai de plus qu'elles sont telles, que je ne pense pas qu'il y ait aucune voie par où l'esprit humain en puisse jamais découvrir de meilleures; car l'importance de l'affaire, et la gloire de Dieu à laquelle tout ceci se rapporte, me contraignent de parler ici un peu plus librement de moi que je n'ai de coutume. Néanmoins, quelque certitude et évidence que je trouve en mes raisons, je ne puis pas me persuader que tout le monde soit capable de les entendre. Mais, tout ainsi que dans la Géométrie il y en a plusieurs qui nous ont été laissées par Archimède, par Apollonius, par Pappus, et par plusieurs autres, qui sont reçues de tout le monde pour très certaines et très évidentes, parce qu'elles ne contiennent rien qui, considéré séparément, ne soit très facile à connaître, et qu'il n'y a point d'endroit où les conséquences ne cadrent et ne con-

distinta del cuerpo, es que dicen que nadie hasta ahora ha podido demostrar estas dos cosas; aunque no comparto su opinión, sino que, por el contrario, sostengo que casi todas las razones que han sido aducidas por tantas personas importantes, en lo que se refiere a estas dos cuestiones, son otras tantas demostraciones cuando se las entiende bien, y que es casi imposible inventar otras nuevas: sin embargo, creo que no se podría hacer nada más útil en Filosofía que investigar una vez con curiosidad y cuidado las mejores y las más sólidas, y disponerlas en un orden tan claro y tan exacto, que en adelante a todo el mundo le conste que son verdaderas demostraciones. Finalmente, dado que esto han deseado de mí numerosas personas que han tenido conocimiento de que he cultivado un cierto método para resolver todas suerte de dificultades en las ciencias; método que en verdad no es nuevo, ya que no hay nada tan antiguo como la verdad, pero del cual saben que me he servido con bastante éxito en otros asuntos; he pensado que era mi deber intentar algo al respecto. 6

Ahora bien, he trabajado todo lo posible para incluir en este tratado todo lo que al respecto se puede decir. No es que haya recolectado aquí todas las diversas razones que se podrían aportar para que sirvieran de pruebas para nuestro asunto: porque nunca he creído que esto fuese necesario, sino cuando no hay ninguna que sea cierta; sino que únicamente he tratado las primeras y principales de una manera tal, que me atrevo a proponerlas como demostraciones muy evidentes y muy ciertas. Y además diré que son tales, que no pienso que haya camino alguno por donde el espíritu humano pueda alguna vez descubrir mejores; porque la importancia de la empresa, y la gloria de Dios a la que todo esto se remite, me obligan a hablar aquí de mí mismo con un poco más de libertad de la que acostumbro. Sin embargo, por más certeza y evidencia que yo encuentre en mis razones, no puedo convencerme de que todo el mundo sea capaz de entenderlas. Pero así como en la Geometría hay muchas que nos han sido dejadas por Arquímedes, por Apolonio, por Papus y por muchos otros, que son recibidas por todo el mundo como muy ciertas y evidentes, porque no contienen nada que, al considerarlo por separado, no sea muy fácil de conocer, y porque no hay lugar alguno donde las consecuencias no cuadren y no convengan muy bien con los antecedentes; sin embargo,

viennent fort bien avec tes antécédents; néanmoins, parce qu'elles sont un peu longues, et qu'elles demandent un esprit tout entier, elles ne sont comprises et entendues que de fort peu de personnes: de même, encore que j'estime que celles dont je me sers ici, égalent, voire même
7 surpassent en certitude et évidence | les démonstrations de Géométrie, j'appréhende néanmoins qu'elles ne puissent pas être assez suffisamment entendues de plusieurs, tant parce qu'elles sont aussi un peu longues, et dépendantes les unes des autres, que principalement parce qu'elles demandent un esprit entièrement libre de tous préjugés et qui se puisse aisément détacher du commerce des sens. Et en vérité, il ne s'en trouve pas tant dans le monde qui soient propres pour les Spéculations Métaphysiques, que pour celles de Géométrie. Et de plus il y a encore cette différence que, dans la Géométrie chacun étant prévenu de l'opinion, qu'il ne s'y avance rien qui n'ait une démonstration certaine, ceux qui n'y sont pas entièrement versés, pèchent bien plus souvent en approuvant de fausses démonstrations, pour faire croire qu'ils les entendent, qu'en réfutant les véritables. Il n'en est pas de même dans la Philosophie, où, chacun croyant que toutes ses propositions sont problématiques, peu de personnes s'adonnent à la recherche de la vérité; et même beaucoup, se voulant acquérir la réputation de forts esprits, ne s'étudient à autre chose qu'à combattre arrogamment les vérités les plus apparentes.

C'est pourquoi, MESSIEURS, quelque force que puissent avoir mes raisons, parce qu'elles appartiennent à la Philosophie, je n'espère pas qu'elles fassent un grand effort[1] sur les esprits, si vous ne les prenez en votre protection. Mais l'estime que tout le monde fait de votre compagnie étant si grande, et le nom de Sorbonne d'une telle autorité, que non seulement en ce qui regarde la Foi, après les sacrés Conciles, on n'a jamais tant déféré au jugement d'aucune autre compagnie, mais aussi en ce qui regarde l'humaine Philosophie, chacun croyant qu'il n'est pas possible de trouver ailleurs plus de solidité et de connaissance, ni plus de prudence et d'intégrité pour donner son jugement; je ne doute point, si vous daignez prendre tant de soin de

1 La traducción dice *effort* en las tres primeras ediciones, tal vez deba leerse *effect*.

puesto que son un poco largas y exigen un espíritu muy entero, no son comprendidas y entendidas sino por pocas personas: de la misma manera, aunque estimo que aquellas de las cuales me sirvo igualan, y hasta sobrepasan en certeza y evidencia a las demostraciones de la 7
Geometría, me doy cuenta sin embargo de que no pueden ser entendidas suficientemente por muchos, tanto porque son también un poco largas y dependen unas de otras, como, sobre todo, porque exigen un espíritu por completo libre de todos los prejuicios y que pueda con facilidad desprenderse del comercio de los sentidos. Y en verdad, en el mundo no se encuentran más personas aptas para las Especulaciones Metafísicas, que para aquellas de Geometría. Además, existe también la diferencia de que en la Geometría, como cada uno está prevenido con la opinión de que en ella no se avanza nada que no tenga una perfecta demostración, aquellos que no están por completo versados en ella pecan con más frecuencia por aprobar falsas demostraciones, para hacer creer que las entienden, que por refutar las verdaderas. En la Filosofía no sucede lo mismo, ya que aquí, como cada uno cree que todas las proposiciones son problemáticas, pocos se entregan a la búsqueda de la verdad; más aún, muchos, queriendo adquirir la reputación de espíritus fuertes, no se preocupan sino de combatir con arrogancia las verdades más evidentes.

Por esto, SEÑORES, cualquiera sea la fuerza que puedan tener mis razones, dado que pertenecen a la Filosofía, no espero que logren un gran efecto sobre los espíritus, si no las tomáis bajo vuestra protección. En cambio, al ser tan grande la estima que todo el mundo tiene de vuestra sociedad, y de tal autoridad el nombre de la Sorbona, que no solamente en lo que respecta a la Fe nunca se le ha otorgado tanta a ninguna otra Compañía, después de los sagrados Concilios, sino también en lo que respecta a la Filosofía humana, ya que todos creen que no es posible encontrar en otro lugar más solidez y conocimiento, ni más prudencia e integridad para dar un juicio; no tengo la menor duda, si os dignáis tomar tanto cuidado por este escrito

cet écrit, que de vouloir premièrement le corriger; car ayant connaissance non seulement de mon infirmité, mais aussi de mon ignorance, je n'oserais pas assurer qu'il n'y ait aucunes erreurs; puis après y ajouter les choses qui y manquent, achever celles qui ne sont pas parfaites, et prendre vous-mêmes la peine de donner une explication plus ample à celles qui en ont besoin, ou du moins de m'en avertir afin que j'y travaille, et enfin, après que les raisons par lesquelles je prouve qu'il y a un Dieu, et que l'âme humaine diffère d'avec le
8 corps, auront été portées | jusques au point de clarté et d'évidence, où je m'assure qu'on les peut conduire, qu'elles devront être tenues pour de très exactes démonstrations, vouloir déclarer cela même, et le témoigner publiquement: je ne doute point, dis- je, que si cela se fait, toutes les erreurs et fausses opinions qui ont jamais été touchant ces deux questions, ne soient bientôt effacées de l'esprit des hommes. Car la vérité fera que tous les doctes et gens d'esprit souscriront à votre jugement; et votre autorité, que les Athées, qui sont pour l'ordinaire plus arrogants que doctes et judicieux, se dépouilleront de leur esprit de contradiction, ou que peut- être ils soutiendront eux-mêmes les raisons qu'ils verront être reçues par toutes les personnes d'esprit pour des démonstrations, de peur qu'ils ne paraissent n'en avoir pas l'intelligence; et enfin tous les autres se rendront aisément à tant de témoignages, et il n'y aura plus personne qui ose douter de l'existence de Dieu, et de la distinction réelle et véritable de l'âme humaine d'avec le corps.

C'est à vous maintenant à juger du fruit qui reviendrait de cette créance, si elle était une fois bien établie, qui voyez les désordres que son doute produit; mais je n'aurais pas ici bonne grâce de recommander davantage la cause de Dieu et de la Religion, à ceux qui en ont toujours été les plus fermes colonnes.

como para querer en primer lugar corregirlo —porque, como tengo conocimiento no sólo de mi debilidad, sino también de mi ignorancia, no me atrevería a asegurar que no contenga ningún error—, y para añadir luego las cosas que faltan, para terminar las que no son perfectas y para asumir vosotros mismos el trabajo de dar una explicación más amplia de aquellas que tienen necesidad de ello, o al menos para advertirme a fin de que yo trabaje en ello y, por último, una vez que las razones por la cuales pruebo que hay un Dios y que el alma humana es diferente del cuerpo hayan sido llevadas hasta el punto de claridad y evidencia que estoy seguro que pueden alcanzar, de modo que deberán ser tenidas como demostraciones muy exactas, para querer declarar esto mismo y testimoniarlo públicamente: no tengo la menor duda, digo, que si esto se hace, todos los errores y falsas opiniones que han existido alguna vez en lo que respecta a esas dos cuestiones serán muy pronto borrados del espíritu de los hombres. Porque la verdad hará que todos los doctos y personas de espíritu suscriban vuestro juicio; y vuestra autoridad hará que los Ateos, que son de ordinario más arrogantes que doctos y juiciosos, se despojen de su espíritu de contradicción, o tal vez que ellos mismos sustenten las razones que ven que han sido recibidas como demostraciones por todas las personas de espíritu, por el temor de aparecer como si no las entendiesen; y, por último, todos los demás se rendirán con facilidad ante tantos testimonios, y no habrá nadie que se atreva a dudar de la existencia de Dios y de la distinción real y verdadera del alma humana con respecto al cuerpo. 8

Corresponde ahora a vosotros juzgar el fruto que se reportaría de esta creencia, si se la estableciera por una vez con firmeza, vosotros que veis los desórdenes que su duda produce; pero no sería de buen recibo que continuase recomendando la causa de Dios y de la Religión a quienes han sido siempre sus más firmes columnas.[1]

1 La traducción francesa del *Prefacio* de Descartes falta en la 1ª edición; por lo tanto no la publicamos, por las razones dadas en la *Introducción*. Esa traducción sólo se encuentra en la 2ª edición, bajo el título: *Prefacio del Autor al Lector*, entre la *Carta* a la Sorbona y el aviso titulado: *El Librero al Lector*. En la 3ª edición viene igualmente luego de la *Carta* y antes del nuevo aviso *Al Lector*.

Abrégé Des Six Méditations Suivantes[1]

DANS LA PREMIÈRE, JE mets en avant les raisons pour lesquelles nous pouvons douter généralement de toutes choses, et particulièrement des choses matérielles, au moins tant que nous n'aurons point d'autres fondements dans les sciences, que ceux que nous avons eus jusqu'à présent. Or, bien que l'utilité d'un doute si général ne paraisse pas d'abord, elle est toutefois en cela très grande, qu'il nous délivre de toutes sortes de préjugés, et nous prépare un chemin très facile pour accoutumer notre esprit à se détacher des sens, et enfin, en ce qu'il fait qu'il n'est pas possible que nous ne puissions plus avoir aucun doute, de ce que nous découvrirons après être véritable.

Dans la seconde, l'esprit, qui, usant de sa propre liberté, suppose que toutes les choses ne sont point, de l'existence desquelles il a le moindre doute, reconnaît qu'il est absolument impossible que cependant il n'existe pas lui-même. Ce qui est aussi d'une très grande utilité, d'autant que par ce moyen il fait aisément distinction des choses qui lui appartiennent, c'est- à- dire à la nature intellectuelle, et de celles qui appartiennent au corps. Mais parce qu'il peut arriver que quelques-uns attendent de moi en ce lieu-là des raisons pour prouver l'immortalité de l'âme, j'estime les devoir maintenant avertir, qu'ayant tâché de ne rien écrire dans ce traité,

1 En la 1ª edición la paginación sólo comienza con este *Resumen*, que es la traducción francesa de la *Synopsis*. Figura también en la 2ª, pero desaparece de la 3ª, donde es remplazado por una *Tabla de los Artículos de las Meditaciones Metafísicas*, obra del nuevo editor R. F. (René Fédé).

Resumen de las seis meditaciones siguientes

EN LA PRIMERA AVANZO las razones por las cuales podemos dudar en general de todas las cosas, y en particular de las cosas materiales, por lo menos mientras que no tengamos otros fundamentos en las ciencias que aquellos que hemos tenido hasta ahora. Ahora bien, aunque la utilidad de una duda tan general no aparezca en un primer momento, sin embargo es muy grande, en cuanto nos libera de toda suerte de prejuicios, nos prepara un camino muy fácil para acostumbrar nuestro espíritu a desprenderse de los sentidos y, por fin, en cuanto hace imposible que podamos tener ya alguna duda en lo que luego descubramos que es verdadero.

En la segunda, el espíritu, que al usar de su propia libertad supone que no existe ninguna de las cosas de cuya existencia tiene la menor duda, reconoce que es absolutamente imposible que él mismo sin embargo no exista. Lo cual es también de una utilidad muy grande, ya que por este medio distingue con facilidad las cosas que le pertenecen, es decir, aquellas de naturaleza espiritual, y las que le pertenecen al cuerpo. Pero, puesto que puede suceder que algunos esperen de mí en ese lugar razones para probar la inmortalidad del alma, estimo que debo advertirles ahora que, al haber procurado no escribir nada en este tratado de lo cual no tuviese

dont je n'eusse des démonstrations très exactes, je me suis vu obligé de suivre un ordre semblable à celui dont se servent les Géomètres, savoir est, d'avancer toutes les choses desquelles dépend la proposition que l'on cherche, avant que d'en rien conclure.

Or la première et principale chose qui est requise, avant que de connaître l'immortalité de l'âme, est d'en former une conception
10 claire | et nette, et entièrement distincte de toutes les conceptions que l'on peut avoir du corps: ce qui a été fait en ce lieu-là. Il est requis, outre cela, de savoir que toutes les choses que nous concevons clairement et distinctement sont vraies, selon que nous les concevons: ce qui n'a pu être prouvé avant la quatrième Méditation. De plus, il faut avoir une conception distincte de la nature corporelle, laquelle se forme, partie dans cette seconde, et partie dans la cinquième et sixième Méditation. Et enfin, l'on doit conclure de tout cela que les choses que l'on conçoit clairement et distinctement être des substances différentes, comme l'on conçoit l'Esprit et le Corps, sont en effet des substances diverses, et réellement distinctes les unes d'avec les autres: et c'est ce que l'on conclut dans la sixième Méditation. Et en la même aussi cela se confirme, de ce que nous ne concevons aucun corps que comme divisible, au lieu que l'Esprit, ou l'âme de l'homme, ne se peut concevoir que comme indivisible: car, en effet, nous ne pouvons concevoir la moitié d'aucune âme, comme nous pouvons faire du plus petit de tous les corps; en sorte que leurs natures ne sont pas seulement reconnues diverses, mais même en quelque façon contraires. Or il faut qu'ils sachent que je ne me suis pas engagé d'en rien dire davantage en ce traité-ci, tant parce que cela suffit pour montrer assez clairement que de la corruption du corps la mort de l'âme ne s'ensuit pas, et ainsi pour donner aux hommes l'espérance d'une seconde vie après la mort; comme aussi parce que les prémisses desquelles on peut conclure l'immortalité de l'âme, dépendent de l'explication de toute la Physique: premièrement, afin de savoir que généralement toutes les substances, c'est-à-dire toutes les choses qui ne peuvent exister sans être créées de Dieu, sont de leur nature incorruptibles, et ne peuvent jamais cesser d'être, si elles ne sont réduites au néant par ce même Dieu qui leur veuille dénier son concours ordinaire.

demostraciones muy exactas, me he visto obligado a seguir un orden semejante a aquel del cual se sirven los Geómetras, a saber, adelantar todas las cosas de las cuales depende la proposición que se busca, antes de concluir algo de ello.

Ahora bien, la primera y principal cosa que se requiere, antes de conocer la inmortalidad del alma, es formarse de ella una concepción clara y nítida, y por entero distinta de las concepciones que se pueden tener del cuerpo: lo cual ha sido hecho en ese lugar. Además de ello se requiere saber que todas las cosas que concebimos clara y distintamente son verdaderas según como las concebimos: lo cual no ha podido probarse antes de la cuarta Meditación. Además, hay que tener una concepción distinta de la naturaleza corporal, la cual se forma en parte en esta segunda Meditación, y en parte en la quinta y sexta. Por último, debe concluirse de todo esto que las cosas que se conciben clara y distintamente que son sustancias diferentes, como se conciben el Espíritu y el Cuerpo, son en efecto sustancias diversas y realmente distintas unas de otras: y esto es lo que se concluye en la sexta Meditación. Y en la misma esto también se confirma partiendo de que no concebimos ningún cuerpo sino como divisible, mientras que el espíritu, o el alma del hombre, no se puede concebir sino como indivisible: porque, en efecto, no podemos concebir la mitad de ningún alma, como podemos hacerlo del más pequeño de los cuerpos; de manera que sus naturalezas no son reconocidas únicamente como diversas, sino hasta como contrarias de cierta manera. Ahora bien, es necesario que sepan que no me he comprometido a decir nada más de ello en este tratado, tanto porque esto es suficiente para mostrar con bastante claridad que de la corrupción del cuerpo no se sigue la muerte del alma, y para dar así a los hombres la esperanza de una segunda vida después de la muerte; como también porque las premisas de las cuales se puede concluir la inmortalidad del alma dependen de la explicación de toda la Física: en primer lugar, para saber que por lo general todas las sustancias, es decir, todas las cosas que no pueden existir sin ser creadas por Dios, son por su naturaleza incorruptibles y no pueden nunca dejar de ser si no son reducidas a la nada por ese mismo Dios que quisiera quitarles su

Et ensuite, afin que l'on remarque que le corps, pris en général, est une substance, c'est pourquoi aussi il ne périt point; mais que le corps humain, en tant qu'il diffère des autres corps, n'est formé et composé que d'une certaine configuration de membres, et d'autres semblables accidents; et l'âme humaine, au contraire, n'est point ainsi composée d'aucuns accidents, mais est une pure substance. Car encore que tous ses accidents se changent, par exemple, qu'elle conçoive de certaines choses, qu'elle en veuille d'autres, qu'elle en sente d'autres, etc., c'est pourtant toujours la même âme; au lieu que le corps humain n'est plus le même, de cela seul que la figure de quelques- unes de ses parties se trouve changée. D'où il s'ensuit que le corps humain peut facilement périr, mais que l'esprit, ou l'âme de l'homme (ce que je ne distingue point), est immortelle de sa nature.

11 Dans la troisième Méditation, il me semble que j'ai expliqué assez au long le principal argument dont je me sers pour prouver l'existence de Dieu. Toutefois, afin que l'esprit du Lecteur se pût plus aisément abstraire des sens, je n'ai point voulu me servir en ce lieu-là d'aucunes comparaisons tirées des choses corporelles, si bien que peut- être il y est demeuré beaucoup d'obscurités, lesquelles, comme j'espère, seront entièrement éclaircies dans les réponses que j'ai faites aux objections qui m'ont depuis été proposées. Comme, par exemple, il est assez difficile d'entendre comment l'idée d'un être souverainement parfait, laquelle se trouve en nous, contient tant de réalité objective, c'est- à- dire participe par représentation à tant de degrés d'être et de perfection, qu'elle doive nécessairement venir d'une cause souverainement parfaite. Mais je l'ai éclairci dans ces réponses, par la comparaison d'une machine fort artificielle, dont l'idée se rencontre dans l'esprit de quelque ouvrier; car, comme l'artifice objectif de cette idée doit avoir quelque cause, à savoir la science de l'ouvrier, ou de quelque autre duquel il l'ait apprise, de même il est impossible que l'idée de Dieu, qui est en nous, n'ait pas Dieu même pour sa cause.

Dans la quatrième, il est prouvé que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies; et ensemble est expliqué en quoi consiste la raison de

concurso ordinario. Y además, para que se tenga en cuenta que el cuerpo, tomado en general, es una sustancia, y por esto tampoco perece; pero que el cuerpo humano, en tanto que difiere de los otros cuerpos, no está formado y compuesto sino de una cierta configuración de miembros y de otros accidentes semejantes; mientras que el alma humana, por el contrario, no está compuesta así de accidentes algunos, sino que es una pura sustancia. Porque, aunque todos sus accidentes se cambien, por ejemplo, que ella conciba ciertas cosas, quiera otras, sienta otras, etc., sin embargo es siempre la misma alma; mientras que el cuerpo humano ya no es el mismo con sólo que se cambie la figura de algunas de su partes. De donde se sigue que el cuerpo humano puede con facilidad perecer, mientras que el espíritu, o el alma del hombre (lo que yo no distingo), es inmortal por su naturaleza.

En la tercera Meditación me parece haber explicado con suficiente extensión el principal argumento del que me sirvo para demostrar la existencia de Dios. Sin embargo, con el propósito de que el espíritu del Lector se pueda abstraer con más facilidad de los sentidos, no he querido servirme en ese lugar de algunas comparaciones sacadas de las cosas corporales, de modo que tal vez han quedado muchas oscuridades, las cuales, como espero, serán aclaradas por entero en las respuestas que he dado a las objeciones que me han sido propuestas después. Como, por ejemplo, resulta bastante difícil entender cómo la idea de un ser soberanamente perfecto, que se encuentra en nosotros, contiene tanta realidad objetiva, es decir, participa por representación de tantos grados de ser y de perfección, que ella debe necesariamente provenir de una causa soberanamente perfecta. Pero lo he aclarado en esas respuestas por comparación con una máquina muy artificial cuya idea se encuentra en el espíritu de algún obrero; porque, así como el artificio objetivo de esta idea debe tener alguna causa, a saber, la ciencia del obrero, o de algún otro del cual la haya aprendido, así mismo resulta imposible que la idea de Dios, que está en nosotros, no tenga a Dios mismo como su causa. 11

En la cuarta se probó que las cosas que concebimos muy clara y muy distintamente son todas verdaderas; y junto con ello se explicó

l'erreur ou fausseté: ce qui doit nécessairement être su, tant pour confirmer les vérités précédentes, que pour mieux entendre celles qui suivent. Mais cependant il est à remarquer que je ne traite nullement en ce lieu- là du péché, c'est- à- dire de l'erreur qui se commet dans la poursuite du bien et du mal, mais seulement de celle qui arrive dans le jugement et le discernement du vrai et du faux; et que je n'entends point y parler des choses qui appartiennent à la foi, ou à la conduite de la vie, mais seulement de celles qui regardent les vérités spéculatives et connues par l'aide de la seule lumière naturelle.

Dans la cinquième, outre que la nature corporelle prise en général y est expliquée, l'existence de Dieu y est encore démontrée par de nouvelles raisons, dans lesquelles toutefois il se peut rencontrer quelques difficultés, mais qui seront résolues dans les réponses aux objections qui m'ont été faites; et aussi on y découvre de quelle sorte il est véritable, que la certitude même des démonstrations géométriques dépend de la connaissance d'un Dieu.

Enfin, dans la sixième, je distingue l'action de l'entendement d'avec celle de l'imagination; les marques de cette distinction y sont décrites. J'y montre que l'âme de l'homme est réellement distincte du corps, et toutefois qu'elle lui est si étroitement conjointe
12 et unie, qu'elle ne | compose que comme une même chose avec lui. Toutes les erreurs qui procèdent des sens y sont exposées, avec les moyens de les éviter. Et enfin, j'y apporte toutes les raisons desquelles on peut conclure l'existence des choses matérielles: non que je les juge fort utiles pour prouver ce qu'elles prouvent, à savoir, qu'il y a un monde, que les hommes ont des corps, et autres choses semblables, qui n'ont jamais été mises en doute par aucun homme de bon sens; mais parce qu'en les considérant de près, l'on vient à connaître qu'elles ne sont pas si fermes ni si évidentes, que celles qui nous conduisent à la connaissance de Dieu et de notre âme; en sorte que celles- ci sont les plus certaines et les plus évidentes qui puissent tomber en la connaissance de l'esprit humain. Et c'est tout ce que j'ai eu dessein de prouver dans ces six Méditations; ce qui fait que j'omets ici beaucoup d'autres questions, dont j'ai aussi parlé par occasion dans ce traité.

en qué consiste la razón del error o falsedad: lo cual debe necesariamente ser sabido, tanto para confirmar las verdades precedentes, como para entender mejor las que siguen. Pero sin embargo hay que tener en cuenta que no trato de ninguna manera en ese lugar del pecado, es decir, del error que se comete en la prosecución del bien y del mal, sino únicamente del que acontece en el juicio y el discernimiento de lo verdadero y de lo falso; y que allí no me propongo hablar de cosas que pertenecen a la fe o a la conducción de la vida, sino únicamente de las que se refieren a las verdades especulativas y conocidas con la ayuda de la sola luz natural.

En la quinta, además de que allí se explica la naturaleza corporal tomada en general, se demuestra de nuevo la existencia de Dios con nuevas razones, en las cuales, sin embargo, pueden encontrarse ciertas dificultades, pero que serán resueltas en las respuestas a las objeciones que me han sido hechas; y se descubre también de qué manera es verdadero que la certeza misma de las demostraciones geométricas depende del conocimiento de Dios.

Finalmente, en la sexta distingo entre la acción del entendimiento y la de la imaginación; se describen allí las marcas de esta distinción. Muestro que el alma del hombre es realmente distinta del cuerpo, y que sin embargo le está tan ligada y unida, que no compone con él sino como una misma cosa. Se exponen allí todos 12
los errores que proceden de los sentidos, con los medios para evitarlos. Y por último, aporto todas las razones de las cuales se puede concluir la existencia de las cosas materiales: no que las considere muy útiles para probar lo que prueban, a saber, que hay un mundo, que los hombres tienen cuerpos, y otras cosas semejantes, que nunca han sido puestas en duda por ningún hombre sensato; sino porque considerándolas de cerca se llega a conocer que no son tan firmes ni tan evidentes como aquellas que nos conducen al conocimiento de Dios y de nuestra alma; de modo que éstas son las más ciertas y las más evidentes que pueden penetrar en el conocimiento del espíritu humano. Y esto es todo lo que me he propuesto probar en estas seis Meditaciones; lo cual hace que omita aquí muchas otras cuestiones de las cuales he hablado también ocasionalmente en este tratado.

AT IX

13

Méditations touchant la Première Philosophie dans lesquelles l'existence de Dieu et la distinction réelle entre l'âme et le corps de l'homme sont démonstrées

Première méditation

Des choses que l'on peut révoquer en doute

IL Y A DÉJÀ quelque temps que je me suis aperçu que, dès mes premières années, j'avais reçu quantité de fausses opinions pour véritables, et que ce que j'ai depuis fondé sur des principes si mal assurés, ne pouvait être que fort douteux et incertain; de façon qu'il me fallait entreprendre sérieusement une fois en ma vie de me défaire de toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance, et commencer tout de nouveau dès les fondements, si je voulais établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences. Mais cette entreprise me semblant être fort grande, j'ai attendu que j'eusse atteint un âge qui fût si mûr, que je n'en pusse espérer d'autre après lui, auquel je fusse plus propre à l'exécuter; ce qui m'a fait différer si longtemps, que désormais je croirais commettre une faute, si j'employais encore à délibérer le temps qu'il me reste pour agir.

Maintenant donc que mon esprit est libre de tous soins, et que je me suis procuré un repos assuré dans une paisible solitude, je m'appliquerai sérieusement et avec liberté à détruire généralement toutes mes anciennes opinions. Or il ne sera pas nécessaire, pour arriver à ce dessein, de prouver qu'elles sont toutes fausses, de

Meditaciones concernientes a la Filosofía Primera en las cuales se demuestra la existencia de Dios y la distinción real entre el alma y el cuerpo del hombre

Primera meditación

Acerca de las cosas que se pueden poner en duda

HACE YA ALGÚN TIEMPO que advertí cómo desde mis primeros años había recibido por verdaderas una cantidad de falsas opiniones, y que aquello que después he fundamentado sobre principios tan mal asegurados no podía ser sino muy dudoso e incierto; de manera que me hacía falta intentar seriamente una vez en mi vida deshacerme de todas las opiniones a las que hasta entonces había dado crédito, y comenzar todo de nuevo desde sus fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en las ciencias. Pero como me parecía que tal empresa era enorme, esperé hasta haber alcanzado una edad que fuese tan madura, que no pudiese esperar que hubiese otra en la que estuviera en condiciones para ejecutarla; lo cual me ha hecho diferirla tanto tiempo, que en adelante creeré cometer una falta si continuara empleando en deliberar, el tiempo que me queda para obrar.

Ahora, pues, cuando mi espíritu se halla libre de toda preocupación, y habiéndome procurado un seguro reposo en una soledad apacible, me aplicaré seriamente y con libertad a destruir de manera general todas mis antiguas opiniones. Ahora bien, no será necesario, para lograr este empeño, probar que todas ellas son

14 quoi | peut-être je ne viendrais jamais à bout; mais, d'autant que la raison me persuade déjà que je ne dois pas moins soigneusement m'empêcher de donner créance aux choses qui ne sont pas entièrement certaines et indubitables, qu'à celles qui nous paraissent manifestement être fausses, le moindre sujet de douter que j'y trouverai, suffira pour me les faire toutes rejeter. Et pour cela il n'est pas besoin que je les examine chacune en particulier, ce qui serait d'un travail infini; mais, parce que la ruine des fondements entraîne nécessairement avec soi tout le reste de l'édifice, je m'attaquerai d'abord aux principes, sur lesquels toutes mes anciennes opinions étaient appuyées.

Tout ce que j'ai reçu jusqu'à présent pour le plus vrai et assuré, je l'ai appris des sens, ou par les sens: or j'ai quelquefois éprouvé que ces sens étaient trompeurs, et il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés.

Mais, encore que les sens nous trompent quelquefois, touchant les choses peu sensibles et fort éloignées, il s'en rencontre peut-être beaucoup d'autres, desquelles on ne peut pas raisonnablement douter, quoique nous les connaissions par leur moyen: par exemple, que je sois ici, assis auprès du feu, vêtu d'une robe de chambre, ayant ce papier entre les mains, et autres choses de cette nature. Et comment est-ce que je pourrais nier que ces mains et ce corps-ci soient à moi? Si ce n'est peut-être que je me compare à ces insensés, de qui le cerveau est tellement troublé et offusqué par les noires vapeurs de la bile, qu'ils assurent constamment qu'ils sont des rois, lorsqu'ils sont très pauvres; qu'ils sont vêtus d'or et de pourpre, lorsqu'ils sont tout nus; ou s'imaginent être des cruches, ou avoir un corps de verre. Mais quoi? Ce sont des fous, et je ne serais pas moins extravagant, si je me réglais sur leurs exemples.

Toutefois j'ai ici à considérer que je suis homme, et par conséquent que j'ai coutume de dormir et de me représenter en mes songes les mêmes choses, ou quelquefois de moins vraisemblables, que ces insensés, lorsqu'ils veillent. Combien de fois m'est-il arrivé de songer, la nuit, que j'étais en ce lieu, que j'étais habillé, que j'étais auprès du feu, quoique je fusse tout nu dedans mon lit? Il me

falsas, a lo que tal vez nunca podría llegar; sino que, dado que la 14
razón me persuade desde un principio que no debo negarme con más cuidado a otorgar crédito a las cosas que no son por completo ciertas e indubitables, que a las que nos parecen con evidencia falsas, será suficiente que yo encuentre el más mínimo motivo de duda para hacer que las rechace a todas. Y para ello no es necesario que las examine a cada una en particular, lo que sería un trabajo infinito; sino que, dado que la ruina de los fundamentos arrastra consigo necesariamente el resto del edificio, atacaré en primer lugar los principios sobre los cuales se apoyaban todas mis viejas opiniones.

Todo lo que hasta ahora he recibido como lo más verdadero y seguro lo he aprendido de los sentidos, o por los sentidos: ahora bien, algunas veces he comprobado que esos sentidos eran engañadores, y es prudente no fiarse nunca por completo de quienes hemos sido alguna vez engañados.

Pero, aun cuando los sentidos nos engañen algunas veces con respecto a las cosas poco sensibles y muy alejadas, tal vez haya muchas otras de las que no se pueda dudar razonablemente, aunque las conozcamos por su medio: por ejemplo, que estoy aquí, sentado cerca del fuego, vestido con una bata, teniendo este papel entre mis manos, y otras cosas por el estilo. Y ¿cómo podría acaso negar que estas manos y este cuerpo son míos? a no ser que me compare con esos insensatos cuyo cerebro está de tal manera perturbado y ofuscado por los negros vapores de la bilis, que aseguran constantemente que son reyes, siendo muy pobres; que están vestidos de oro y púrpura, estando por completo desnudos; o que se imaginan que son cántaros, o que tienen un cuerpo de vidrio. Pero no son más que locos, y yo no sería menos extravagante si me guiase por sus ejemplos.

Sin embargo, tengo que considerar que soy hombre, y que por consiguiente acostumbro dormir y representarme en mis sueños las mismas cosas, y algunas veces hasta menos verosímiles, que esos insensatos cuando están despiertos. ¿Cuántas veces me ha sucedido soñar, durante la noche, que estaba en este lugar, vestido, cerca del fuego, aunque estuviese dentro de mi lecho y por com-

semble bien à présent que ce n'est point avec des yeux endormis que je regarde ce papier; que cette tête que le remue n'est point assoupie; que c'est avec dessein et de propos délibéré que j'étends cette main, et que je la sens: ce qui arrive dans le sommeil ne semble point si clair
15 ni si distinct que tout ceci. | Mais, en y pensant soigneusement, je me ressouviens d'avoir été souvent trompé, lorsque je dormais, par de semblables illusions. Et m'arrêtant sur cette pensée, je vois si manifestement qu'il n'y a point d'indices concluants, ni de marques assez certaines par où l'on puisse distinguer nettement la veille d'avec le sommeil, que j'en suis tout étonné; et mon étonnement est tel, qu'il est presque capable de me persuader que je dors.

Supposons donc maintenant que nous sommes endormis, et que toutes ces particularités-ci, à savoir, que nous ouvrons les yeux, que nous remuons la tête, que nous étendons les mains, et choses semblables, ne sont que de fausses illusions; et pensons que peut-être nos mains, ni tout notre corps, ne sont pas tels que nous les voyons. Toutefois il faut au moins avouer que les choses qui nous sont représentées dans le sommeil, sont comme des tableaux et des peintures, qui ne peuvent être formées qu'à la ressemblance de quelque chose de réel et de véritable; et qu'ainsi, pour le moins, ces choses générales, à savoir, des yeux, une tête, des mains, et tout le reste du corps, ne sont pas choses imaginaires, mais vraies et existantes. Car de vrai les peintres, lors même qu'ils s'étudient avec le plus d'artifice à représenter des sirènes et des satyres par des formes bizarres et extraordinaires, ne leur peuvent pas toutefois attribuer des formes et des natures entièrement nouvelles, mais font seulement un certain mélange et composition des membres de divers animaux; ou bien, si peut-être leur imagination est assez extravagante pour inventer quelque chose de si nouveau, que jamais nous n'ayons rien vu de semblable, et qu'ainsi leur ouvrage nous représente une chose purement feinte et absolument fausse, certes à tout le moins les couleurs dont ils le composent doivent-elles être véritables.

Et par la même raison, encore que ces choses générales, à savoir, des yeux, une tête, des mains, et autres semblables, pussent être imaginaires, il faut toutefois avouer qu'il y a des choses encore plus simples et plus universelles, qui sont vraies et existantes; du

pleto desnudo? Es cierto que me parece ahora que no es con ojos dormidos que miro este papel; que esta cabeza que muevo no está adormecida; que extiendo esta mano con intención y deliberado propósito, y que la siento: lo que acontece en el sueño no parece, ni tan claro, ni tan distinto como todo esto. Pero, pensando en ello 15
con cuidado, me acuerdo de haber sido engañado con frecuencia por semejantes ilusiones mientras dormía. Y al detenerme en este pensamiento, veo con tal evidencia que no hay indicios concluyentes, ni marcas tan ciertas por las cuales se pudiese distinguir con nitidez la vigilia del sueño, que me lleno de extrañeza; y esta extrañeza es tal, que es casi capaz de persuadirme de que estoy dormido.

Supongamos pues ahora que estamos dormidos, y que todas esas particularidades, a saber, que abrimos los ojos, que movemos la cabeza, que extendemos las manos, y cosas semejantes, no son sino falsas ilusiones; y pensemos que tal vez nuestra manos, o todo nuestro cuerpo, no son como nosotros los vemos. Sin embargo, hay que confesar al menos que las cosas que se nos representan en el sueño son como cuadros o pinturas que no pueden estar formadas sino a semejanza de algo real y verdadero; y que así, por lo menos, esas cosas generales, a saber, los ojos, una cabeza, las manos y todo el resto del cuerpo, no son cosas imaginarias, sino verdaderas y existentes. Porque es verdad que los pintores, aun cuando se empeñen con todo su artificio en representar Sirenas y Sátiros mediante formas bizarras y extraordinarias, sin embargo no les pueden atribuir formas y naturalezas por completo novedosas, sino que hacen una cierta mezcla y composición de los miembros de diversos animales; o bien, si acaso su imaginación es tan extravagante como para inventar algo tan nuevo que nunca hayamos visto nada semejante, y que así su obra nos represente algo puramente fingido y falso en absoluto, al menos los colores con los cuales lo componen deben ser verdaderos.

Y por la misma razón, aunque esas cosas generales, como los ojos, una cabeza, las manos y otras semejantes, puedan ser imaginarias, es necesario confesar, sin embargo, que hay cosas aún más simples y más universales que son verdaderas y existentes; de cuya

mélange desquelles, ni plus ni moins que de celui de quelques véritables couleurs, toutes ces images des choses qui résident en notre pensée, soit vraies et réelles, soit feintes et fantastiques, sont formées. De ce genre de choses est la nature corporelle en général, et son étendue; ensemble la figure des choses étendues, leur quantité ou grandeur, et leur nombre; comme aussi le lieu où elles sont, le temps qui mesure leur durée, et autres semblables.

16 C'est pourquoi peut-être que de là nous ne conclurons pas mal, si nous disons que la Physique, l'Astronomie, la Médecine, et toutes les autres sciences qui dépendent de la considération des choses composées, sont fort douteuses et incertaines; mais que l'Arithmétique, la Géométrie, et les autres sciences de cette nature, qui ne traitent que de choses fort simples et fort générales, sans se mettre beaucoup en peine si elles sont dans la nature, ou si elles n'y sont pas, contiennent quelque chose de certain et d'indubitable. Car, soit que je veille ou que je dorme, deux et trois joints ensemble formeront toujours le nombre de cinq, et le carré n'aura jamais plus de quatre côtés; et il ne semble pas possible que des vérités si apparentes puissent être soupçonnées d'aucune fausseté ou d'incertitude.

Toutefois il y a longtemps que j'ai dans mon esprit une certaine opinion, qu'il y a un Dieu qui peut tout, et par qui j'ai été créé et produit tel que je suis. Or qui me peut avoir assuré que ce Dieu n'ait point fait qu'il n'y ait aucune terre, aucun Ciel, aucun corps étendu, aucune figure, aucune grandeur, aucun lieu, et que néanmoins j'aie les sentiments de toutes ces choses, et que tout cela ne me semble point exister autrement que je le vois? et même, comme je juge quelquefois que les autres se méprennent, même dans les choses qu'ils pensent savoir avec le plus de certitude, il se peut faire qu'il ait voulu que je me trompe toutes les fois que je fais l'addition de deux et de trois, ou que je nombre les côtés d'un carré, ou que je juge de quelque chose encore plus facile, si l'on se peut imaginer rien de plus facile que cela. Mais peut-être que Dieu n'a pas voulu que je fusse déçu de la sorte, car il est dit souverainement bon. Toutefois, si cela répugnait à sa bonté, de m'avoir fait tel que je me trompasse toujours, cela semblerait aussi lui être aucunement contraire, de permettre que je me trompe quelquefois, et néanmoins je ne puis douter qu'il ne le permette.

mezcla, ni más ni menos que de la mezcla de aquellos colores verdaderos, están formadas todas esas imágenes de las cosas que residen en nuestro pensamiento, sean verdaderas y reales, sean fingidas y fantásticas. De este género de cosas es la naturaleza corporal en general y su extensión; igualmente la figura de las cosas extensas, su cantidad o magnitud, y su número; así como el lugar donde están, el tiempo que mide su duración y otras semejantes.

Por lo cual tal vez no concluiríamos mal si dijéramos que la 16
Física, la Astronomía, la Medicina y todas las otras ciencias que dependen de la consideración de las cosas compuestas, son muy dudosas e inciertas; pero que la Aritmética, la Geometría y las otras ciencias de esta naturaleza, que no tratan sino de cosas muy simples y muy generales sin preocuparse mucho de si se dan en la naturaleza o no, contienen algo cierto e indudable. Porque, ya sea que yo esté despierto o que duerma, dos y tres juntos forman siempre el número cinco, y el cuadrado no tendrá nunca más de cuatro lados; y no parece posible que verdades tan patentes puedan ser sospechosas de alguna falsedad o incertidumbre.

Sin embargo, hace mucho tiempo que tengo en mi espíritu una cierta opinión, de que hay un Dios que todo lo puede, y por el cual he sido creado y producido tal como soy. Ahora bien ¿quién puede haberme asegurado de que ese Dios no ha hecho que no haya tierra alguna, ni Cielo, ni cuerpo extenso, ni figura, ni magnitud, ni lugar, y que sin embargo yo tenga las sensaciones de todas estas cosas, y todo ello no me parezca existir sino como yo lo veo? Más aún, como juzgo a veces que los demás se equivocan aun en las cosas que piensan saber con mayor certeza, podría ser que él hubiese querido que yo me engañe todas las veces que hago la adición de dos y tres, o que enumero los lados de un cuadrado, o que juzgo de algo aún más fácil, si es que se puede imaginar algo más fácil que eso. Pero puede ser que Dios no haya querido que me engañe de esa manera, porque se dice de él que es la suprema bondad. Sin embargo, si repugnase a su bondad el haberme hecho de tal suerte que me engañara siempre, parecería serle de igual manera contrario el permitir que me engañara a veces, y sin embargo no puedo dudar que lo permita.

Il y aura peut-être ici des personnes qui aimeront mieux nier l'existence d'un Dieu si puissant, que de croire que toutes les autres choses sont incertaines. Mais ne leur résistons pas pour le présent, et supposons, en leur faveur, que tout ce qui est dit ici d'un Dieu soit une fable. Toutefois, de quelque façon qu'ils supposent que je sois parvenu à l'état et à l'être que je possède, soit qu'ils l'attribuent à quelque destin ou fatalité, soit qu'ils le réfèrent au hasard, soit qu'ils veuillent que ce soit par une continuelle suite et liaison
17 des choses, il est certain que, puisque faillir et se tromper | est une espèce d'imperfection, d'autant moins puissant sera l'auteur qu'ils attribueront à mon origine, d'autant plus sera-t-il probable que je suis tellement imparfait que je me trompe toujours. Auxquelles raisons je n'ai certes rien à répondre, mais je suis contraint d'avouer que, de toutes les opinions que j'avais autrefois reçues en ma créance pour véritables, il n'y en a pas une de laquelle je ne puisse maintenant douter, non par aucune inconsidération ou légèreté, mais pour des raisons très fortes et mûrement considérées: de sorte qu'il est nécessaire que j'arrête et suspende désormais mon jugement sur ces pensées, et que je ne leur donne pas plus de créance, que je ferais à des choses qui me paraîtraient évidemment fausses si je désire trouver quelque chose de constant et d'assuré dans les sciences.

Mais il ne suffit pas d'avoir fait ces remarques, il faut encore que je prenne soin de m'en souvenir; car ces anciennes et ordinaires opinions me reviennent encore souvent en la pensée, le long et familier usage qu'elles ont eu avec moi leur donnant droit d'occuper mon esprit contre mon gré, et de se rendre presque maîtresses de ma créance. Et je ne me désaccoutumerai jamais d'y acquiescer, et de prendre confiance en elles, tant que je les considérerai telles qu'elles sont en effet, c'est à savoir en quelque façon douteuses, comme je viens de montrer, et toutefois fort probables, en sorte que l'on a beaucoup plus de raison de les croire que de les nier. C'est pourquoi je pense que j'en userai plus prudemment, si, prenant un parti contraire, j'emploie tous mes soins à me tromper moi-même, feignant que toutes ces pensées sont fausses et imaginaires; jusques

Tal vez haya aquí personas que preferirán negar la existencia de un Dios tan poderoso, antes que creer que todas las demás cosas son inciertas. Pero por ahora no les hagamos resistencia, y supongamos, en favor suyo, que todo lo que se ha dicho aquí de Dios es una fábula. Sin embargo, cualquiera que sea la manera como supongan que he llegado al estado y al ser que poseo, ya sea que se lo atribuyan a algún destino o fatalidad, ya sea que lo refieran al azar, ya sea que pretendan que haya sido por una sucesión y encadenamiento continuo de las cosas, es cierto que, puesto que equivocarse y errar es una especie de imperfección, cuanto menos 17
poderoso sea el autor que ellos le atribuyen a mi origen, tanto más probable será que yo sea de tal manera imperfecto que me engañe siempre. Razones estas a las que no tengo en verdad nada que responder, aunque me veo en la obligación de confesar que, de todas las opiniones a las que en otro tiempo les he otorgado crédito como verdaderas, no hay ninguna de la cual no pueda ahora dudar, no por alguna falta de consideración y por ligereza, sino por razones muy fuertes y consideradas con mucha madurez: de manera que si deseo encontrar algo constante y firme en las ciencias, es necesario que suspenda en adelante mi juicio acerca de tales pensamientos, y que no les otorgue más crédito del que les otorgaría a cosas que me parecieran evidentemente falsas.

Sin embargo, no es suficiente con haber hecho estos señalamientos, es necesario además que me cuide de acordarme de ellos; porque esas viejas y ordinarias opiniones me siguen viniendo con frecuencia al pensamiento, ya que el largo y familiar trato que han tenido conmigo les otorga el derecho de ocupar mi espíritu contra mi voluntad, y de convertirse casi en dueñas de mi convicción. Y nunca perderé la costumbre de darles mi beneplácito y de confiar en ellas, mientras que no las considere tal y como son efectivamente, a saber, en cierta forma dudosas, como acabo de mostrar, y sin embargo muy probables, de manera que se tiene mayor razón para creerlas que para negarlas. Por ello pienso que las utilizaría con mayor prudencia si, tomando el partido contrario, empleo todos mis cuidados en engañarme a mí mismo, fingiendo que todos esos pensamientos son falsos e imaginarios; hasta que, habiendo balan-

à ce qu'ayant tellement balancé mes préjugés, qu'ils ne puissent faire pencher mon avis plus d'un côté que d'un autre, mon jugement ne soit plus désormais maîtrisé par de mauvais usages et détourné du droit chemin qui le peut conduire a la connaissance de la vérité. Car je suis assuré que cependant il ne peut y avoir de péril ni d'erreur en cette voie, et que je ne saurais aujourd'hui trop accorder à ma défiance, puisqu'il n'est pas maintenant question d'agir, mais seulement de méditer et de connaître.

Je supposerai donc qu'il y a, non point un vrai Dieu, qui est la souveraine source de vérité, mais un certain mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant qui a employé toute son industrie à me tromper. Je penserai que le Ciel, l'air, la terre, les couleurs, les figures, les sons et toutes les choses extérieures que nous
18 voyons, ne sont que des illusions et tromperies, dont il se | sert pour surprendre ma crédulité. Je me considérerai moi-même comme n'ayant point de mains, point d'yeux, point de chair, point de sang, comme n'ayant aucuns sens, mais croyant faussement avoir toutes ces choses. Je demeurerai obstinément attaché à cette pensée; et si, par ce moyen, il n'est pas en mon pouvoir de parvenir à la connaissance d'aucune vérité, à tout le moins il est en ma puissance de suspendre mon jugement. C'est pourquoi je prendrai garde soigneusement de ne point recevoir en ma croyance aucune fausseté, et préparerai si bien mon esprit à toutes les ruses de ce grand trompeur, que, pour puissant et rusé qu'il soit, il ne pourra jamais rien imposer.

Mais ce dessein est pénible et laborieux, et une certaine paresse m'entraîne insensiblement dans le train de ma vie ordinaire. Et tout de même qu'un esclave qui jouissait dans le sommeil d'une liberté imaginaire, lorsqu'il commence à soupçonner que sa liberté n'est qu'un songe, craint d'être réveillé, et conspire avec ces illusions agréables pour en être plus longuement abusé, ainsi je retombe insensiblement de moi-même dans mes anciennes opinions, et j'appréhende de me réveiller de cet assoupissement, de peur que les veilles laborieuses qui succéderaient à la tranquillité de ce repos, au lieu de m'apporter quelque jour et quelque lumière dans la connaissance de la vérité, ne fussent pas suffisantes pour éclaircir les ténèbres des difficultés qui viennent d'être agitées.

ceado de tal manera mis prejuicios que no puedan hacer que mi opinión se incline más de un lado que del otro, mi juicio no vuelva a verse dominado por malos hábitos y apartado del recto camino que puede conducirlo al conocimiento de la verdad. Porque estoy seguro de que a pesar de ello no puede haber en este camino ni peligro ni error, y que hoy no podría concederle demasiado a mi desconfianza, ya que ahora no se trata de obrar, sino únicamente de meditar y de conocer.

Supondré entonces que hay, no un verdadero Dios que es fuente soberana de verdad, sino un cierto genio maligno, no menos astuto y engañador que poderoso, que ha empleado toda su destreza para engañarme. Pensaré que el Cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las cosas exteriores que vemos no son más que ilusiones y engaños, de los cuales se sirve para sorprender mi 18
credulidad. Me consideraré a mí mismo como si no tuviera manos, ni ojos, ni carne, ni sangre, como si no tuviera sentido alguno, pero creyera erradamente tener todas esas cosas. Con obstinación permaneceré aferrado a este pensamiento; y si por este medio no está en mi poder llegar al conocimiento de ninguna verdad, por lo menos está en mi potencia el suspender mi juicio. Por ello me cuidaré mucho para no darle crédito a ninguna falsedad, y prepararé de tal manera mi espíritu contra todas las astucias de ese gran engañador, que, por más poderoso y astuto que sea, nunca podrá imponerme nada.

Sin embargo, esta resolución es ardua y laboriosa, y cierta pereza me arrastra insensiblemente al trajín de mi vida ordinaria. Y de la misma manera que un esclavo que goza en el sueño de una libertad imaginaria, cuando comienza a sospechar que su libertad no es más que un sueño, teme ser despertado y conspira con sus agradables ilusiones para que lo engañen por más tiempo, así también recaigo insensiblemente por mí mismo en mis antiguas opiniones, y temo despertarme de esta somnolencia, por temor a que las vigilias laboriosas que seguirían a la tranquilidad de este reposo, en lugar de aportarme alguna claridad y alguna luz en el conocimiento de la verdad, no sean suficientes para aclarar las tinieblas de las dificultades que acaban de ser suscitadas.

Méditation seconde

De la nature de l'esprit humain; et qu'il est plus aisé à connaître que le corps

LA MÉDITATION QUE JE fis hier m'a rempli l'esprit de tant de doutes, qu'il n'est plus désormais en ma puissance de les oublier. Et cependant je ne vois pas de quelle façon je les pourrai résoudre; et comme si tout à coup j'étais tombé dans une eau très profonde, je suis tellement surpris, que je ne puis ni assurer mes pieds dans le fond, ni nager pour me soutenir au-dessus. Je m'efforcerai néanmoins, et suivrai derechef la même voie où j'étais entré hier, en m'éloignant de tout ce en quoi je pourrai imaginer le moindre doute, tout de même que si je connaissais que
19 cela fût absolument | faux; et je continuerai toujours dans ce chemin, jusqu'à ce que j'aie rencontré quelque chose de certain, ou du moins, si je ne puis autre chose, jusqu'à ce que j'aie appris certainement, qu'il n'y a rien au monde de certain.

Archimède, pour tirer le Globe terrestre de sa place et le transporter en un autre lieu, ne demandait rien qu'un point qui fût fixe et assuré. Ainsi j'aurai droit de concevoir de hautes espérances, si je suis assez heureux pour trouver seulement une chose qui soit certaine et indubitable.

Je suppose donc que toutes les choses que je vois sont fausses; je me persuade que rien n'a jamais été de tout ce que ma mémoire remplie de mensonges me représente; je pense n'avoir aucun sens; je crois que le corps, la figure, l'étendue, le mouvement et le lieu ne

Segunda meditación

Acerca de la naturaleza del espíritu humano; y que es más fácil de conocer que el cuerpo

LA MEDITACIÓN QUE HICE ayer me ha llenado el espíritu con tantas dudas, que en adelante ya no está en mi potencia olvidarlas. Y sin embargo no veo de qué manera podría resolverlas; y como si de golpe yo hubiera caído en aguas muy profundas, me hallo tan sorprendido, que no puedo ni afianzar mis pies en el fondo, ni nadar para sostenerme a flote. Me esforzaré, sin embargo, y continuaré otra vez el mismo camino por el que me encaminé ayer, alejándome de todo aquello en lo cual pueda imaginar la menor duda, lo mismo que si supiera que es por completo falso; y continuaré siempre por este camino 19
hasta que haya encontrado algo cierto, o por lo menos, si no puedo otra cosa, hasta que haya aprendido con certeza que en el mundo no hay nada cierto.

Arquímedes, para sacar el Globo terráqueo de su lugar y transportarlo a otro, no pedía más que un punto que fuera fijo y seguro. También yo tendré derecho a concebir grandes esperanzas si tengo la suerte de encontrar al menos una cosa que sea cierta e indudable.

Supongo entonces que todas las cosas que veo son falsas; me persuado de que, de todo lo que mi memoria repleta de mentiras me representa, nada ha sido jamás; pienso que no tengo sentidos; creo que el cuerpo, la figura, la extensión, el movimiento y el lugar

sont que des fictions de mon esprit. Qu'est-ce donc qui pourra être estimé véritable? Peut-être rien autre chose, sinon qu'il n'y a rien au monde de certain.

Mais que sais-je s'il n'y a point quelque autre chose différente de celles que je viens de juger incertaines, de laquelle on ne puisse avoir le moindre doute? N'y a-t- il point quelque Dieu, ou quelque autre puissance, qui me met en l'esprit ces pensées? Cela n'est pas nécessaire; car peut-être que je suis capable de les produire de moi-même. Moi donc à tout le moins ne suis-je pas quelque chose? Mais j'ai déjà nié que j'eusse aucun sens ni aucun corps. J'hésite néanmoins, car que s'ensuit-il de là? Suis-je tellement dépendant du corps et des sens, que je ne puisse être sans eux? Mais je me suis persuadé qu'il n'y avait rien du tout dans le monde, qu'il n'y avait aucun ciel, aucune terre, aucuns esprits, ni aucuns corps; ne me suis-je donc pas aussi persuadé que je n'étais point? Non certes, j'étais sans doute, si je me suis persuadé, ou seulement si j'ai pensé quelque chose. Mais il y a un je ne sais quel trompeur très puissant et très rusé, qui emploie toute son industrie à me tromper toujours. Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe; et qu'il me trompe tant qu'il voudra il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose. De sorte qu'après y avoir bien pensé, et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition: *Je suis, j'existe,* est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit.

Mais je ne connais pas encore assez clairement ce que je suis, moi qui suis certain que je suis; de sorte que désormais il faut que je prenne soigneusement garde de ne prendre pas imprudemment
20 quelque autre chose pour moi, et ainsi de ne me point méprendre dans cette connaissance, que je soutiens être plus certaine et plus évidente que toutes celles que j'ai eues auparavant.

C'est pourquoi je considérerai derechef ce que je croyais être avant que j'entrasse dans ces dernières pensées; et de mes anciennes opinions je retrancherai tout ce qui peut être combattu par les raisons que j'ai tantôt alléguées, en sorte qu'il ne demeure préci-

no son más que ficciones de mi espíritu. ¿Qué será entonces lo que podrá ser considerado verdadero? Tal vez únicamente que en el mundo no hay nada cierto.

Pero ¿qué sé yo si no hay alguna otra cosa diferente de las que acabo de juzgar como inciertas, de la cual no se pueda tener la menor duda? ¿No hay acaso algún Dios, o alguna otra potencia que me introduzca en el espíritu estos pensamientos? Esto no es necesario; porque bien puede ser que yo esté en capacidad de producirlos por mí mismo. Pero entonces al menos yo ¿no soy algo? Ya he negado, sin embargo, que tuviese sentidos, o cuerpo. Pero sin embargo titubeo, porque ¿qué se sigue de ello? ¿Soy acaso tan dependiente del cuerpo y de los sentidos como para no poder ser sin ellos? Me he persuadido, empero, de que no había absolutamente nada en el mundo, de que no había cielo, ni tierra, ni espíritus, ni cuerpo alguno; pero entonces ¿no me he persuadido también de que yo no era? Ciertamente no; sin duda que yo era, si me he persuadido, o sólo si yo he pensado algo. Sin embargo, hay no sé qué engañador muy poderoso y muy astuto que emplea toda su destreza en engañarme siempre. Pero entonces no hay duda de que soy, si me engaña; y que me engañe cuanto quiera, él no podrá nunca hacer que yo no sea nada mientras que yo piense ser algo. De manera que después de haberlo pensado bien, y de haber examinado con cuidado todas las cosas, hay que llegar a concluir y a tener como firme que esta proposición: *yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadera cada vez que la pronuncie, o que la conciba en mi espíritu.

Pero aún no conozco con suficiente claridad lo que soy, yo que estoy cierto de que soy; de manera que en adelante es necesario que atienda con cuidado a no tomar de manera imprudente alguna otra cosa por mí, y a no equivocarme así en este conocimiento, que sostengo que es más cierto y más evidente que todos los que he tenido anteriormente.

Por esto consideraré de nuevo lo que yo creía ser antes de haberme introducido en estos últimos pensamientos; y separaré de mis antiguas convicciones todo lo que pueda ser combatido por las razones que acabo de alegar, de manera que no quede preci-

sément rien que ce qui est entièrement indubitable. Qu'est-ce donc que j'ai cru être ci-devant? Sans difficulté, j'ai pensé que j'étais un homme. Mais qu'est-ce qu'un homme? Dirai-je que c'est un animal raisonnable? Non certes: car il faudrait par après rechercher ce que c'est qu'animal, et ce que c'est que raisonnable, et ainsi d'une seule question nous tomberions insensiblement en une infinité d'autres plus difficiles et embarrassées, et je ne voudrais pas abuser du peu de temps et de loisir qui me reste, en l'employant à démêler de semblables subtilités. Mais je m'arrêterai plutôt à considérer ici les pensées qui naissaient ci-devant d'elles-mêmes en mon esprit, et qui ne m'étaient inspirées que de ma seule nature, lorsque je m'appliquais à la considération de mon être. Je me considérais, premièrement, comme ayant un visage, des mains, des bras, et toute cette machine composée d'os et de chair, telle qu'elle paraît en un cadavre, laquelle je désignais par le nom de corps. Je considérais, outre cela, que je me nourrissais, que je marchais, que je sentais et que je pensais, et je rapportais toutes ces actions à l'âme; mais je ne m'arrêtais point à penser ce que c'était que cette âme, ou bien, si je m'y arrêtais, j'imaginais qu'elle était quelque chose extrêmement rare et subtile, comme un vent, une flamme ou un air très délié, qui était insinué et répandu dans mes plus grossières parties. Pour ce qui était du corps, je ne doutais nullement de sa nature; car je pensais la connaître fort distinctement, et, si je l'eusse voulu expliquer suivant les notions que j'en avais, je l'eusse décrite en cette sorte. Par le corps, j'entends tout ce qui peut être terminé par quelque figure; qui peut être compris en quelque lieu, et remplir un espace en telle sorte que tout autre corps en soit exclu; qui peut être senti, ou par l' attouchement, ou par la vue , ou par l' ouïe , ou par le goût, ou par l'odorat; qui peut être mû en plusieurs façons, non par lui-même, mais par quelque chose d'étranger duquel il soit touché et dont il reçoive l'impression. Car d'avoir en soi la puissance de se mouvoir, de sentir et de penser, je ne croyais aucunement que l'on dût attribuer ces avantages à la nature corporelle; au contraire, je
21 m'étonnais plu|tôt de voir que de semblables facultés se rencontraient en certains corps.

samente nada, sino aquello que es por completo indudable. ¿Qué es entonces lo que creía ser antes? Sin dificultad pensaba ser un hombre. Pero ¿qué es un hombre? ¿Diré que es un animal racional? No, por cierto: porque sería necesario investigar luego lo que es animal y lo que es racional, y así, de una única cuestión, caeríamos de manera insensible en una infinidad de cuestiones aún más difíciles y embarazosas, y no querría desperdiciar lo poco que me queda de tiempo y de ocio empleándolo en desenredar semejantes sutilezas. Me detendré más bien a considerar aquí los pensamientos que nacían antes por sí mismos en mi espíritu, y que me los inspiraba únicamente mi naturaleza cuando me aplicaba a considerar mi ser. En primer lugar me consideraba como alguien que poseía un rostro, manos, brazos y toda esta máquina compuesta de huesos y de carne, tal como aparece en un cadáver, y a la cual designaba con el nombre de cuerpo. Consideraba además que me alimentaba, caminaba, sentía y pensaba, y refería todas estas acciones al alma; pero no me detenía a pensar lo que era esa alma, o si me detenía en ello, imaginaba que era algo en extremo raro y sutil, como un viento, una llama o un aire muy fino, que se insinuaba y se expandía por mis partes más burdas. En lo que respecta al cuerpo, no abrigaba duda alguna sobre su naturaleza; porque pensaba conocerla de manera muy distinta, y su hubiese querido explicarla según la nociones que tenía de ella, la hubiese descrito de esta manera. Por cuerpo entiendo todo lo que puede ser delimitado por alguna figura; lo que puede estar comprendido dentro de algún lugar y llenar un espacio de manera que todos los demás cuerpos estén excluidos de él; lo que puede ser sentido, ya sea por el tacto, ya por la vista o por el oído, o por el gusto, o por el olfato; lo que puede ser movido de muchas maneras, no por sí mismo, sino por alguna otra cosa extraña de la cual sea tocado y de la cual reciba la impresión. Porque si tuviera en sí el poder para moverse, sentir y pensar, no creía de ninguna manera que se le pudiesen atribuir estas ventajas a la naturaleza corporal; por el contrario, más bien me extrañaba de ver que semejantes facultades se encontrasen en ciertos cuerpos. 21

Mais moi, qui suis-je, maintenant que je suppose qu'il y a quelqu'un qui est extrêmement puissant et, si je l'ose dire, malicieux et rusé, qui emploie toutes ses forces et toute son industrie à me tromper? Puis-je m'assurer d'avoir la moindre de toutes les choses que j'ai attribuées ci- dessus à la nature corporelle? Je m'arrête à y penser avec attention, je passe et repasse toutes ces choses en mon esprit, et je n'en rencontre aucune que je puisse dire être en moi. Il n'est pas besoin que je m'arrête à les dénombrer. Passons donc aux attributs de l'Âme, et voyons s'il y en a quelques-uns qui soient en moi. Les premiers sont de me nourrir et de marcher; mais s'il est vrai que je n'aie point de corps, il est vrai aussi que je ne puis marcher ni me nourrir. Un autre est de sentir; mais on ne peut aussi sentir sans le corps: outre que j'ai pensé sentir autrefois plusieurs choses pendant le sommeil, que j'ai reconnu à mon réveil n'avoir point en effet senties. Un autre est de penser; et je trouve ici que la pensée est un attribut qui m'appartient: elle seule ne peut être détachée de moi. *Je suis, j'existe*: cela est certain; mais combien de temps? A savoir, autant de temps que je pense; car peut-être se pourrait-il faire, si je cessais de penser, que je cesserais en même temps d'être ou d'exister. Je n'admets maintenant rien qui ne soit nécessairement vrai: je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement ou une raison, qui sont des termes dont la signification m'était auparavant inconnue. Or je suis une chose vraie, et vraiment existante; mais quelle chose? Je l'ai dit: une chose qui pense. Et quoi davantage? J'exciterai encore mon imagination, pour chercher si je ne suis point quelque chose de plus. Je ne suis point cet assemblage de membres, que l'on appelle le corps humain; je ne suis point un air délié et pénétrant, répandu dans tous ces membres; je ne suis point un vent, un souffle, une vapeur, ni rien de tout ce que je puis feindre et imaginer, puisque j'ai supposé que tout cela n'était rien, et que, sans changer cette supposition, je trouve que je ne laisse pas d'être certain que je suis quelque chose.

Mais aussi peut-il arriver que ces mêmes choses, que je suppose n'être point, parce qu'elles me sont inconnues, ne sont point en effet différentes de moi, que je connais? Je n'en sais rien; je ne dispute pas maintenant de cela, je ne puis donner mon jugement que des choses

Ahora bien ¿qué soy yo, ahora que supongo que hay alguien en extremo poderoso y, si me atrevo a decirlo, malicioso y astuto, que emplea todas sus fuerzas y toda su destreza en engañarme? ¿Puedo estar seguro de tener la más mínima de las cosas que acabo de atribuir a la naturaleza corporal? Me detengo a pensar en ello con atención, paso y repaso todas estas cosas en mi espíritu, y no encuentro ninguna de la cual pueda decir que está en mí. No es necesario que me detenga a enumerarlas. Pasemos entonces a los atributos del Alma y veamos si hay algunos que estén en mí. Los primeros son los de alimentarme y caminar; pero si es verdad que no tengo cuerpo, también lo es que no puedo caminar ni alimentarme. Otro es el de sentir; pero tampoco se puede sentir sin el cuerpo: además de que en otras ocasiones he pensado que sentía muchas cosas durante el sueño, las cuales al despertarme he reconocido no haberlas sentido efectivamente. Otro es el de pensar; y aquí encuentro que el pensamiento es un atributo que me pertenece: sólo él no puede ser desprendido de mí. *Yo soy, yo existo:* esto es cierto; pero ¿por cuánto tiempo? A saber, por el tiempo que piense; porque tal vez sea posible que si yo dejara de pensar, cesara al mismo tiempo de ser o de existir. Ahora no admito nada que no sea necesariamente verdadero: por lo tanto no soy, hablando con precisión, sino una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón, que son términos cuyo significado me era desconocido hasta ahora. Así pues, soy una cosa verdadera, y en verdad existente; pero ¿qué cosa? Lo he dicho: una cosa que piensa. ¿Y qué más? Excitaré aún mi imaginación para buscar si no soy algo más. No soy este montón de miembros al que se llama cuerpo humano; no soy un aire fino y penetrante expandido por todos esos miembros; no soy un viento, un soplo, un vapor, ni nada de todo eso que puedo fingir o imaginar, puesto que he supuesto que todo ello no era nada, y, sin cambiar esta suposición, encuentro que no dejo de estar cierto de que soy algo.

¿Pero puede acaso suceder que esas mismas cosas que supongo que no son porque me resultan desconocidas, no sean en efecto diferentes de mí, al que conozco? De ello no sé nada; ahora no disputo sobre esto, no puedo juzgar sino sobre las cosas que me

qui me sont connues: j'ai reconnu que j'étais, et je cherche quel je
22 suis, moi que j'ai reconnu être. Or il est très | certain que cette notion et connaissance de moi-même, ainsi précisément prise, ne dépend point des choses dont l'existence ne m'est pas encore connue; ni par conséquent, et à plus forte raison, d'aucunes de celles qui sont feintes et inventées par l'imagination. Et même ces termes de feindre et d'imaginer m'avertissent de mon erreur; car je feindrais en effet, si j'imaginais être quelque chose, puisque imaginer n'est autre chose que contempler la figure ou l'image d'une chose corporelle. Or je sais déjà certainement que je suis, et que tout ensemble il se peut faire que toutes ces images-là, et généralement toutes les choses que l'on rapporte à la nature du corps, ne soient que des songes ou des chimères. En suite de quoi je vois clairement que j'aurais aussi peu de raison en disant: j'exciterai mon imagination pour connaître plus distinctement qui je suis, que si je disais: je suis maintenant éveillé, et j'aperçois quelque chose de réel et de véritable; mais, parce que je ne l'aperçois pas encore assez nettement, je m'endormirai tout exprès, afin que mes songes me représentent cela même avec plus de verité et d'évidence. Et ainsi, je reconnais certainement que rien de tout ce que je puis comprendre par le moyen de l'imagination, n'appartient à cette connaissance que j'ai de moi-même, et qu'il est besoin de rappeler et détourner son esprit de cette façon de concevoir, afin qu'il puisse lui-même reconnaître bien distinctement sa nature.

Mais qu'est-ce donc que je suis? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent. Certes ce n'est pas peu si toutes ces choses appartiennent à ma nature. Mais pourquoi n'y appartiendraient-elles pas? Ne suis-je pas encore ce même qui doute presque de tout, qui néanmoins entends et conçois certaines choses, qui assure et affirme celles-là seules être véritables, qui nie toutes les autres, qui veux et désire d'en connaître davantage, qui ne veux pas être trompé, qui imagine beaucoup de choses, même quelquefois en dépit que j'en aie, et qui en sens aussi beaucoup, comme par l'entremise des organes du corps? Y a-t-il rien de tout cela qui ne soit aussi véritable qu'il est certain que je suis, et que j'existe, quand même je dormirais toujours, et que celui qui m'a

son conocidas: he reconocido que era, y busco lo que soy, yo, a quien he reconocido que es. Ahora bien, es cierto que esta noción y 22
conocimiento de mí mismo, tomado de esa manera precisa, no depende de las cosas cuya existencia no me es conocida todavía; y por consiguiente, y con mayor razón, tampoco de ninguna de las que pueden ser fingidas o inventadas por la imaginación. Y los mismos términos de fingir y de imaginar me advierten de mi error; porque, en efecto, fingiría si imaginara ser algo, puesto que imaginar no es otra cosa que contemplar la figura o la imagen de una cosa corporal. Ahora bien, sé ya con certeza que soy, y que en conjunto puede ser que todas esas imágenes, y en general todas las cosas que se refieren a la naturaleza del cuerpo, no sean sino sueños o quimeras. Después de lo cual veo con claridad que tendría tan poca razón al decir: excitaré mi imaginación para conocer con mayor distinción lo que soy, como si dijese: ahora estoy despierto y percibo algo real y verdadero; pero, puesto que no lo percibo con suficiente nitidez, me dormiré expresamente para que mis sueños me representen eso mismo con más verdad y evidencia. Y reconozco así con certeza que nada de lo que puedo comprender por medio de la imaginación pertenece a ese conocimiento que tengo de mí mismo, y que es necesario llamar de nuevo y apartar al espíritu de esa manera de concebir, para que él mismo pueda reconocer con toda distinción su naturaleza.

Pero entonces ¿qué soy? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es decir una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que también imagina, y que siente. No es en verdad poco si todas estas cosas pertenecen a mi naturaleza. Pero ¿por qué no le pertenecerían? ¿No soy acaso ese mismo que duda casi de todo, que sin embargo entiende y concibe ciertas cosas, que asegura y afirma que sólo esas son verdaderas, que niega todas las demás, que quiere y desea conocer otras, que no quiere ser engañado, que imagina muchas cosas, aun algunas veces a pesar mío, y que también siente muchas como por intermedio de los órganos del cuerpo? ¿Hay algo de todo eso que sea tan verdadero como es cierto que soy y que existo aun cuando durmiera siempre, y aun cuando aquel que me ha dado el ser empleara todas

donné l'être se servirait de toutes ses forces pour m'abuser? Y a-t-il aussi aucun de ces attributs qui puisse être distingué de ma pensée, ou qu'on puisse dire être séparé de moi- même? Car il est de soi si évident que c'est moi qui doute, qui entends, et qui désire, qu'il n'est pas ici besoin de rien ajouter pour l'expliquer. Et j'ai aussi cer-
23 tainement la puissance d'imaginer; | car encore qu'il puisse arriver (comme j'ai supposé auparavant) que les choses que j'imagine ne soient pas vraies, néanmoins cette puissance d'imaginer ne laisse pas d'être réellement en moi, et fait partie de ma pensée. Enfin je suis le même qui sens, c'est-à- dire qui reçois et connais les choses comme par les organes des sens, puisqu'en effet je vois la lumière, j'ouïs le bruit, je ressens la chaleur. Mais l'on me dira que ces apparences sont fausses et que je dors. Qu'il soit ainsi; toutefois, à tout le moins il est très certain qu'il me semble que je vois, que j'ouïs, et que ie m'échauffe; et c'est proprement ce qui en moi s'appelle sentir, et cela, pris ainsi précisément, n'est rien autre chose que penser. D'où je commence à connaître quel je suis, avec un peu plus de lumière et de distinction que ci-devant.

Mais je ne me puis empêcher de croire que les choses corporelles, dont les images se forment par ma pensée, et qui tombent sous le sens, ne soient plus distinctement connues que cette je ne sais quelle partie de moi-même qui ne tombe point sous l'imagination: quoiqu'en effet ce soit une chose bien étrange, que des choses que je trouve douteuses et éloignées, soient plus clairement et plus facilement connues de moi, que celles qui sont véritables et certaines, et qui appartiennent à ma propre nature. Mais je vois bien ce que c'est: mon esprit se plaît de s'égarer, et ne se peut encore contenir dans les justes bornes de la vérité. Relâchons-lui donc encore une fois la bride, afin que, venant ci- après à la retirer doucement et à propos, nous le puissions plus facilement régler et conduire.

Commençons par la considération des choses les plus communes, et que nous croyons comprendre le plus distinctement, à savoir les corps que nous touchons et que nous voyons. Je n'entends pas parler des corps en général, car ces notions générales sont d'ordinaire plus confuses, mais de quelqu'un en particulier. Prenons pour exemple ce morceau de cire qui vient d'être tiré de la ruche: il n'a pas encore perdu

sus fuerzas para engañarme? ¿Acaso hay también alguno de esos atributos que pueda ser distinguido de mi pensamiento, o que se pueda decir que está separado de mí mismo? Porque de suyo es tan evidente que soy yo quien duda, quien entiende y quien desea, que ahí no hay necesidad de añadir nada para explicarlo. Y también tengo ciertamente el poder de imaginar; porque, aunque pueda suceder (como lo he supuesto antes) que las cosas que imagino no sean verdaderas, sin embargo este poder de imaginar no deja de estar realmente en mí, y hace parte de mi pensamiento. En fin, soy el mismo que siente, es decir, que recibe y conoce las cosas como por los órganos de los sentidos, puesto que en efecto veo la luz, oigo el ruido, percibo el calor. Pero se me dirá que esas apariencias son falsas y que estoy dormido. Sea; sin embargo, por lo menos es muy cierto que me parece que veo, que oigo y que me caliento; y esto es propiamente lo que en mí se llama sentir, y esto, tomado así precisamente, no es otra cosa que pensar. Por donde comienzo a conocer lo que soy con un poco más de luz y de distinción que antes. 23

Sin embargo, no puedo impedirme creer que las cosas corporales, cuyas imágenes se forman por mi pensamiento y que caen bajo los sentidos, no sean conocidas con más distinción que esta no sé qué parte de mí mismo que no cae bajo la imaginación: aunque en efecto sea una cosa bien extraña que cosas que encuentro dudosas y lejanas sean conocidas por mí más clara y más fácilmente que aquellas que son verdaderas y ciertas, y que pertenecen a mi propia naturaleza. Pero veo bien lo que pasa: mi espíritu se complace en extraviarse, y todavía no puede contenerse dentro de los justos límites de la verdad. Aflojémosle entonces una vez más la brida, para que, cuando lleguemos luego a tirarla suavemente y en el momento oportuno, podamos con mayor facilidad meterlo en cintura y conducirlo.

Comencemos considerando las cosas más comunes y que creemos comprender con mayor distinción, a saber, los cuerpos que tocamos y que vemos. No me refiero a los cuerpos en general, porque estas nociones generales son de ordinario más confusas, sino a uno cualquiera en particular. Tomemos, por ejemplo, este

la douceur du miel qu'il contenait, il retient encore quelque chose de l'odeur des fleurs dont il a été recueilli; sa couleur, sa figure, sa grandeur, sont apparentes; il est dur, il est froid, on le touche, et si vous le frappez, il rendra quelque son. Enfin toutes les choses qui peuvent distinctement faire connaître un corps, se rencontrent en celui-ci.

Mais voici que, cependant que je parle, on l'approche du feu: ce qui y restait de saveur s'exhale, l'odeur s'évanouit, sa couleur se change, sa figure se perd, sa grandeur augmente, il devient liquide,
24 il s'échauffe, à peine le peut-on toucher, et quoiqu'on le frappe, il | ne rendra plus aucun son. La même cire demeure-t-elle après ce changement? Il faut avouer qu'elle demeure; et personne ne le peut nier. Qu'est-ce donc que l'on connaissait en ce morceau de cire avec tant de distinction? Certes ce ne peut être rien de tout ce que j'y ai remarqué par l'entremise des sens, puisque toutes les choses qui tombaient sous le goût, ou l'odorat, ou la vue, ou l'attouchement, ou l'ouïe, se trouvent changées, et cependant la même cire demeure. Peut-être était-ce ce que je pense maintenant, à savoir que la cire n'était pas ni cette douceur du miel, ni cette agréable odeur des fleurs, ni cette blancheur, ni cette figure, ni ce son, mais seulement un corps qui un peu auparavant me paraissait sous ces formes, et qui maintenant se fait remarquer sous d'autres. Mais qu'est-ce, précisément parlant, que j'imagine, lorsque je la conçois en cette sorte? Considérons-le attentivement, et éloignant toutes les choses qui n'appartiennent point à la cire, voyons ce qui reste. Certes il ne demeure rien que quelque chose d'étendu, de flexible et de muable. Or qu'est-ce que cela: flexible et muable? N'est-ce pas que j'imagine que cette cire étant ronde est capable de devenir carrée, et de passer du carré en une figure triangulaire? Non certes, ce n'est pas cela, puisque je la conçois capable de recevoir une infinité de semblables changements, et je ne saurais néanmoins parcourir cette infinité par mon imagination, et par conséquent cette conception que j'ai de la cire ne s'accomplit pas par la faculté d'imaginer.

Qu'est-ce maintenant que cette extension? N'est-elle pas aussi inconnue, puisque dans la cire qui se fond elle augmente, et se trouve encore plus grande quand elle est entièrement fondue, et beaucoup plus encore quand la chaleur augmente davantage? Et je ne concevrais pas clairement et selon la vérité ce que c'est que la cire, si je ne pensais

pedazo de cera que acaba de ser sacado de la colmena: aún no ha perdido la dulzura de la miel que contenía, mantiene todavía algo del perfume de las flores de donde fue recogido; su color, su figura, su tamaño son visibles; es duro, frío, se lo toca y, si lo golpeas, dará algún sonido. En fin, todas las cosas que pueden distintamente hacer parte de un cuerpo, se encuentran en él.

Pero he aquí que, mientras hablo, lo acercan al fuego: lo que quedaba en él de sabor se esfuma, el olor se desvanece, su color cambia, su figura se pierde, su tamaño aumenta, se vuelve líquido, 24
se calienta, apenas se lo puede tocar, y, aunque se lo golpee, no dará sonido alguno. ¿Permanece la misma cera después de este cambio? Hay que confesar que permanece; y nadie lo puede negar. ¿Qué es entonces lo que se conoce en este pedazo de cera con tanta distinción? No puede ser ciertamente nada de aquello que he notado en él por medio de mis sentidos, puesto que todas las cosas que caían bajo el gusto, o el olfato, o la vista, o el tacto, o el oído, han cambiado, y sin embargo permanece la misma cera. Tal vez era lo que pienso ahora, a saber, que la cera no era ni esa dulzura de la miel, ni ese agradable olor de las flores, ni esa blancura, ni esa figura, ni ese sonido, sino únicamente un cuerpo que poco antes se me aparecía bajo esas formas y que ahora se hace notar bajo otras. Pero, hablando con precisión ¿qué es lo que imagino cuando la concibo de esa manera? Considerémoslo con atención y, apartando todas las cosas que no pertenecen a la cera, veamos lo que queda. Ciertamente no queda sino algo extenso, flexible y mudable. Pero ¿qué es flexible y mudable? ¿No es acaso que imagino que esta cera que es redonda, es capaz de volverse cuadrada y de pasar del cuadrado a una figura triangular? Cierto que no, no es eso, puesto que la concibo capaz de recibir una infinidad de cambios semejantes, y no podría sin embargo recorrer esa infinidad con mi imaginación y, por consiguiente, esa concepción que tengo de la cera no se lleva a cabo por la facultad de imaginar.

¿Qué es ahora esa extensión? ¿No es ella también desconocida, puesto que en la cera que se funde aumenta, y se vuelve todavía mayor cuando está fundida por completo, y aún mucho más cuando aumenta el calor? Y yo no concebiría con claridad y

qu'elle est capable de recevoir plus de variétés selon l'extension, que je n'en ai jamais imaginé. Il faut donc que je tombe d'accord, que je ne saurais pas même concevoir par l'imagination ce que c'est que cette cire, et qu'il n'y a que mon entendement seul qui le conçoive, je dis ce morceau de cire en particulier, car pour la cire en général, il est encore plus évident. Or quelle est cette cire, qui ne peut être conçue que par l'entendement ou l'esprit? Certes c'est la même que je vois, que je touche, que j'imagine, et la même que je connaissais dès le commencement. Mais ce qui est à remarquer sa perception, ou bien l'action par laquelle on l'aperçoit, n'est point une vision, ni un attouchement, ni une imagination, et ne l'a jamais été, quoiqu'il le semblât ainsi auparavant, | mais seulement une inspection de l'esprit, laquelle peut être imparfaite et confuse, comme elle était auparavant, ou bien claire et distincte, comme elle est à présent, selon que mon attention se porte plus ou moins aux choses qui sont en elle, et dont elle est composée.

Cependant je ne me saurais trop étonner quand je considère combien mon esprit a de faiblesse, et de pente qui le porte insensiblement dans l'erreur. Car encore que sans parler je considère tout cela en moi-même, les paroles toutefois m'arrêtent, et je suis presque trompé par les termes du langage ordinaire; car nous disons que nous voyons la même cire, si on nous la présente, et non pas que nous jugeons que c'est la même, de ce qu'elle a même couleur et même figure: d'où je voudrais presque conclure, que l'on connaît la cire par la vision des yeux, et non par la seule inspection de l'esprit, si par hasard je ne regardais d'une fenêtre des hommes qui passent dans la rue, à la vue desquels je ne manque pas de dire que je vois des hommes, tout de même que je dis que je vois de la cire; et cependant que vois- je de cette fenêtre, sinon des chapeaux et des manteaux, qui peuvent couvrir des spectres ou des hommes feints qui ne se remuent que par ressorts? Mais je juge que ce sont de vrais hommes, et ainsi je comprends, par la seule puissance de juger qui réside en mon esprit, ce que je croyais voir de mes yeux.

Un homme qui tâche d'élever sa connaissance au-delà du commun, doit avoir honte de tirer des occasions de douter des formes et des termes de parler du vulgaire; j'aime mieux passer outre, et considérer, si je concevais avec plus d'évidence et de per-

según la verdad lo que es la cera, si no pensara que es capaz de recibir más variaciones según la extensión, de las que alguna vez haya podido imaginar. Es necesario, por lo tanto, aceptar que yo no podría ni siquiera concebir con la imaginación lo que es esta cera, y que únicamente mi entendimiento lo concibe; me refiero a este pedazo de cera en particular, porque en cuanto a la cera en general, es aún más evidente. Ahora bien ¿qué es esa cera que no puede ser concebida sino por el entendimiento? Ciertamente es la misma que veo, que toco, que imagino, y la misma que conozco desde el comienzo. Pero lo que hay que tener en cuenta es que su percepción, o bien, la acción por la cual se la percibe, no es una visión, ni un tacto, ni una imaginación, y nunca lo ha sido, aunque antes parecía así, sino únicamente una inspección del espíritu, que puede ser imperfecta y confusa, como lo era antes, o bien clara y distinta, como lo es ahora, según que mi atención se centre más o menos en las cosas que hay en ella, o de las cuales está compuesta.

Sin embargo, no podré extrañarme demasiado cuando considero cuánta debilidad tiene mi espíritu, e inclinación que lo lleva insensiblemente al error. Porque, aun cuando todo esto lo considero en mí mismo sin hablar, sin embargo las palabras me detienen y casi que soy engañado por los términos del lenguaje ordinario; porque decimos que vemos la misma cera, si nos la presentan, y no que juzgamos que es la misma porque tiene el mismo color y la misma figura: de donde casi me inclino a concluir que se conoce la cera por la visión de los ojos y no por la sola inspección del espíritu, si por acaso no mirase desde una ventana hombres que pasan por la calle, a cuya vista no dejo de decir que veo hombres, igual que digo que veo la cera; y sin embargo ¿qué veo desde esa ventana sino sombreros y abrigos que pueden cubrir espectros u hombres imaginados que sólo se mueven mediante resortes? Juzgo sin embargo que son verdaderos hombres, y comprendo así, por el solo poder de juzgar que reside en mi espíritu, lo que creía ver con mis ojos.

Un hombre que se esfuerza para elevar su conocimiento por encima del vulgo, debe sentir vergüenza de tener motivos para dudar tomados de las formas y de los términos del lenguaje vulgar;

fection ce qu'était la cire, lorsque je l'ai d'abord aperçue, et que j'ai cru la connaître par le moyen des sens extérieurs, ou à tout le moins du sens commun, ainsi qu'ils appellent, c'est-à-dire de la puissance imaginative, que je ne la conçois à présent, après avoir plus exactement examiné ce qu'elle est, et de quelle façon elle peut être connue. Certes il serait ridicule de mettre cela en doute. Car, qu'y avait- il dans cette première perception qui fût distinct et évident, et qui ne pourrait pas tomber en même sorte dans le sens du moindre des animaux? Mais quand je distingue la cire d'avec ses formes extérieures, et que, tout de même que si je lui avais ôté ses vêtements, je la considère toute nue, certes, quoiqu'il se puisse encore rencontrer quelque erreur dans mon jugement, je ne la puis concevoir de cette sorte sans un esprit humain.

Mais enfin que dirai-je de cet esprit, c'est-à-dire de moi-même? Car jusques ici je n'admets en moi autre chose qu'un esprit. Que prononcerai-je, dis-je, de moi qui semble concevoir avec tant de
26 netteté et de distinction ce morceau de cire? Ne me connais-je pas moi-même, non seulement avec bien plus de vérité et de certitude, mais encore avec beaucoup plus de distinction et de netteté? Car si je juge que la cire est, ou existe, de ce que je la vois, certes il suit bien plus évidemment que je suis, ou que j'existe moi-même, de ce que je la vois. Car il se peut faire que ce que je vois ne soit pas en effet de la cire; il peut aussi arriver que je n'aie pas même des yeux pour voir aucune chose; mais il ne se peut pas faire que lorsque je vois, ou (ce que je ne distingue plus) lorsque je pense voir, que moi qui pense ne soit quelque chose. De même, si je juge que la cire existe, de ce que je la touche, il s'ensuivra encore la même chose, à savoir que je suis; et si je le juge de ce que mon imagination me le persuade, ou de quelque autre cause que ce soit, je conclurai toujours la même chose. Et ce que j'ai remarqué ici de la cire, se peut appliquer à toutes les autres choses qui me sont extérieures, et qui se rencontrent hors de moi.

Or si la notion ou la connaissance de la cire semble être plus nette et plus distincte, après qu'elle a été découverte non seulement par la vue ou par l'attouchement, mais encore par beaucoup d'autres causes, avec combien plus d'évidence, de distinction et de netteté, me dois-je connaître moi-même, puisque toutes les raisons qui servent à

prefiero seguir adelante y considerar si concebía con más evidencia y perfección lo que era la cera cuando la percibí al principio y creí conocerla por medio de los sentidos externos, o por lo menos del sentido común, como ellos lo llaman, es decir, por el poder imaginativo, de lo que la concibo ahora, después de haber examinado con mayor exactitud lo que ella es y de qué manera puede ser conocida. Sería ciertamente ridículo poner esto en duda. Porque ¿qué había en esa primera percepción que fuera distinto y evidente, y que no pudiera caer de igual manera en el sentido del menor de los animales? En cambio, cuando distingo la cera de sus formas exteriores y la considero por completo desnuda, igual que si le hubiese quitado sus vestidos, ciertamente, aunque se pueda todavía encontrar algún error en mi juicio, no la puedo concebir de esa manera sin un espíritu humano.

Pero, en fin ¿qué diré de este espíritu, es decir, de mí mismo? Porque hasta ahora no admito en mí otra cosa que un espíritu. ¿Qué expresaré, digo, acerca de mí, que parezco concebir con 26
tanta nitidez y distinción este pedazo de cera? ¿No me conozco yo mismo, no sólo con bastante más verdad y certeza, sino también con mucha más distinción y nitidez? Porque si juzgo que la cera es, o existe, porque la veo, es cierto que se sigue con bastante más evidencia que soy, o que yo mismo existo, porque la veo. Porque puede ser que aquello que yo veo no sea en efecto cera; también puede suceder que ni siquiera tenga ojos para ver algo; pero no puede ser que cuando veo, o (lo que yo ya no distingo) cuando pienso ver, yo, que pienso, no sea algo. Así mismo, si juzgo que la cera existe porque yo la toco, se seguirá también la misma cosa, a saber, que yo soy; y si lo juzgo porque mi imaginación me persuade de ello, o por cualquier otra causa que sea, concluiré siempre lo mismo. Y lo que he señalado aquí de la cera se puede aplicar a todas las demás cosas que me son exteriores y que se encuentran fuera de mí.

Ahora bien, si la noción o el conocimiento de la cera parece ser mucho más nítido y más distinto después que ella ha sido descubierta no sólo por la vista y el tacto, sino además por muchas otras causas, con cuánta más evidencia, distinción y nitidez debo yo conocerme a mí mismo, puesto que todas las razones que sirven

connaître et concevoir la nature de la cire, ou de quelque autre corps, prouvent beaucoup plus facilement et plus évidemment la nature de mon esprit? Et il se rencontre encore tant d'autres choses en l'esprit même, qui peuvent contribuer à l'éclaircissement de sa nature, que celles qui dépendent du corps, comme celles-ci, ne méritent quasi pas d'être nombrées.

Mais enfin me voici insensiblement revenu où je voulais; car, puisque c'est une chose qui m'est à présent connue, qu'à proprement parler nous ne concevons les corps que par la faculté d'entendre qui est en nous et non point par l'imagination ni par les sens, et que nous ne les connaissons pas de ce que nous les voyons, ou que nous les touchons, mais seulement de ce que nous les concevons par la pensée, je connais évidemment qu'il n'y a rien qui me soit plus facile à connaître que mon esprit. Mais, parce qu'il est presque impossible de se défaire si promptement d'une ancienne opinion il sera bon que je m'arrête un peu en cet endroit, afin que, par la longueur de ma méditation, j'imprime plus profondément en ma mémoire cette nouvelle connaissance.

para conocer y concebir la naturaleza de la cera, o de cualquier otro cuerpo, prueban con mucha más facilidad y más evidencia la naturaleza de mi espíritu.[1] Y se encuentran además tantas otras cosas en el espíritu mismo que pueden contribuir a esclarecer su naturaleza, que aquellas que dependen del cuerpo apenas si merecen ser nombradas.

Pero, en fin, he aquí que he vuelto a donde quería; porque como ahora para mí ya es conocido que, hablando con propiedad, no concebimos los cuerpos sino por la facultad de conocer que hay en nosotros, y no por la imaginación, ni por los sentidos, y que no los conocemos porque los veamos o los toquemos, sino únicamente porque los concebimos por el pensamiento, conozco con evidencia que no hay nada que me sea más fácil de conocer que mi espíritu. Pero, dado que es casi imposible deshacerse tan pronto de una vieja opinión, será bueno que me detenga un poco en este lugar, para que, al ampliar mi meditación, imprima más profundamente en mi memoria este nuevo conocimiento.

1 El texto francés inserta aquí un signo de interrogación.

AT IX
27

Méditation troisième

De Dieu; qu'il existe

JE FERMERAI MAINTENANT LES yeux, je boucherai mes oreilles, je détournerai tous mes sens, j'effacerai même de ma pensée toutes les images des choses corporelles, ou du moins, parce qu'à peine cela se peut-il faire, je les réputerai comme vaines et comme fausses; et ainsi m'entretenant seulement moi-même, et considérant mon intérieur, je tâcherai de me rendre peu à peu plus connu et plus familier à moi- même. Je suis une chose qui pense, c'est-à-dire qui doute, qui affirme, qui nie, qui connaît peu de choses, qui en ignore beaucoup, qui aime, qui hait, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent. Car, ainsi que j'ai remarqué ci-devant, quoique les choses que je sens et que j'imagine ne soient peut-être rien du tout hors de moi et en elles-mêmes, je suis néanmoins assuré que ces façons de penser, que j'appelle sentiments et imaginations, en tant seulement qu'elles sont des façons de penser, résident et se rencontrent certainement en moi. Et dans ce peu que je viens de dire, je crois avoir rapporté tout ce que je sais véritablement, ou du moins tout ce que jusques ici j'ai remarqué que je savais.

Maintenant je considérerai plus exactement si peut-être il ne se retrouve point en moi d'autres connaissances que je n'aie pas encore aperçues. Je suis certain que je suis une chose qui pense; mais ne sais-je donc pas aussi ce qui est requis pour me rendre certain de quelque chose? Dans cette première connaissance, il ne se rencontre rien qu'une claire et distincte perception de ce que je connais; la-

Tercera meditación

Acerca de Dios; que existe

AHORA CERRARÉ MIS OJOS, taparé mis oídos, apartaré todos mis sentidos, hasta borraré de mi pensamiento todas las imágenes de las cosas corporales, o al menos, dado que esto apenas se puede hacer, las consideraré como vanas y como falsas; y así, conversando sólo conmigo mismo y considerando mi interior, me esforzaré por volverme poco a poco más conocido y más familiar a mí mismo. Soy una cosa que piensa, es decir, que duda, que afirma, que niega, que conoce pocas cosas, que ignora muchas, que ama, que odia, que quiere, que no quiere, que también imagina y que siente. Porque, tal como lo he señalado antes, aunque las cosas que siento y que imagino tal vez no sean nada fuera de mí y en ellas mismas, sin embargo estoy seguro de que esas maneras de pensar, a las que llamo sentimientos e imaginaciones, sólo en tanto que son modos de pensar residen y se encuentran ciertamente en mí. Y con esto poco que acabo de decir creo haber reportado todo lo que sé verdaderamente, o al menos todo lo que hasta aquí he notado que sabía.

Voy a considerar ahora con más exactitud si acaso se encuentran en mí otros conocimientos que no haya aún percibido. Estoy cierto de que soy una cosa que piensa; pero entonces ¿no sé también lo que se requiere para estar cierto de algo? En este primer conocimiento no se encuentra más que una percepción clara y distinta de lo que conozco; la cual, en verdad, no sería suficiente para

quelle de vrai ne serait pas suffisante pour m'assurer qu'elle est vraie, s'il pouvait jamais arriver qu'une chose que je concevrais ainsi clairement et distinctement se trouvât fausse. Et partant il me semble que déjà je puis établir pour règle générale, que toutes les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement, sont toutes vraies.

Toutefois j'ai reçu et admis ci-devant plusieurs choses comme très certaines et très manifestes, lesquelles néanmoins j'ai reconnu par après être douteuses et incertaines. Quelles étaient donc ces choses-là? C'était la Terre, le Ciel, les Astres, et toutes les autres choses que
28 j'apercevais par l'entremise de mes sens. Or | qu'est-ce que je concevais clairement et distinctement en elles? Certes rien autre chose sinon que les idées ou les pensées de ces choses se présentaient à mon esprit. Et encore à présent je ne nie pas que ces idées ne se rencontrent en moi. Mais il y avait encore une autre chose que j'assurais, et qu'à cause de l'habitude que j'avais à la croire, je pensais apercevoir très clairement, quoique véritablement je ne l'aperçusse point, à savoir qu'il y avait des choses hors de moi, d'où procédaient ces idées, et auxquelles elles étaient tout à fait semblables. Et c'était en cela que je me trompais; ou, si peut-être je jugeais selon la vérité, ce n'était aucune connaissance que j'eusse, qui fût cause de la vérité de mon jugement.

Mais lorsque je considérais quelque chose de fort simple et de fort facile touchant l'Arithmétique et la Géométrie, par exemple que deux et trois joints ensemble produisent le nombre de cinq, et autres choses semblables, ne les concevais-je pas au moins assez clairement pour assurer qu'elles étaient vraies? Certes si j'ai jugé depuis qu'on pouvait douter de ces choses, ce n'a point été pour autre raison, que parce qu'il me venait en l'esprit, que peut-être quelque Dieu avait pu me donner une telle nature, que je me trompasse même touchant les choses qui me semblent les plus manifestes. Mais toutes les fois que cette opinion ci-devant conçue de la souveraine puissance d'un Dieu se présente à ma pensée je suis contraint d'avouer qu'il lui est facile, s'il le veut, de faire en sorte que je m'abuse, même dans les choses que je crois connaître avec une évidence très grande. Et au contraire toutes les fois que je me tourne vers les choses que je pense concevoir fort clairement, je suis tellement persuadé par elles, que de moi-même je me laisse emporter à ces paroles: Me trompe qui pourra, si est-ce

asegurarme de que es verdadera, si alguna vez pudiera suceder que una cosa que llegue a concebir tan clara y tan distintamente se hallara ser falsa. Y por lo tanto, me parece que desde ahora puedo establecer como regla general que todas las cosas que concibamos muy clara y muy distintamente son verdaderas.

Ahora bien, antes recibí y admití muchas cosas como muy ciertas y muy evidentes, que sin embargo reconocí luego como dudosas e inciertas. ¿Qué eran entonces tales cosas? Era la Tierra, el Cielo, los Astros y todas las demás cosas que percibía por medio de mis sentidos. Pero ¿qué era lo que concebía clara y distintamente 28
en ellas? En verdad, nada más sino que las ideas o los pensamientos de esas cosas se presentaban a mi espíritu. Y aun ahora no niego que estas ideas se encuentren en mí. Pero había además otra cosa que aseguraba y que, por lo habituado que estaba a creerla, pensaba percibirla muy claramente, aunque en verdad no la percibiese, a saber, que había allí cosas fuera de mí de donde procedían las ideas y a las que éstas se asemejaban por completo. Y era en esto en lo que me engañaba; o, si tal vez juzgaba de acuerdo con la verdad, no era ningún conocimiento que yo tuviera el que causaba la verdad de mi juicio.

Pero, cuando consideraba algo muy simple y muy fácil referente a la Aritmética y a la Geometría, por ejemplo, que dos y tres juntos producen el número cinco, y otras cosas semejantes ¿no las concebía al menos con suficiente claridad como para asegurar que eran verdaderas? Es cierto que si luego he juzgado que se podía dudar de estas cosas, no ha sido por otra razón, sino porque me venía al espíritu que tal vez algún Dios había podido darme tal naturaleza que siempre me engañase con respecto a las cosas que me parecen más evidentes. Pero cada vez que esta opinión concebida anteriormente acerca del soberano poder de un Dios se presenta a mi pensamiento, me veo obligado a confesar que le es fácil, si lo quiere, obrar de tal manera que yo me engañe aun en las cosas que creo conocer con una evidencia muy grande. Y, por el contrario, cada vez que me vuelvo hacia las cosas que pienso concebir muy claramente, me encuentro tan persuadido por ellas, que por mí mismo me veo llevado a exclamar: engáñeme quien pueda, ya que

qu'il ne saurait jamais faire que je ne sois rien tandis que je penserai être quelque chose; ou que quelque jour il soit vrai que je n'aie jamais été, étant vrai maintenant que je suis, ou bien que deux et trois joints ensemble fassent plus ni moins que cinq, ou choses semblables, que je vois clairement ne pouvoir être d'autre façon que je les conçois.

Et certes, puisque je n'ai aucune raison de croire qu'il y ait quelque Dieu qui soit trompeur, et même que je n'aie pas encore considéré celles qui prouvent qu'il y a un Dieu, la raison de douter qui dépend seulement de cette opinion, est bien légère, et pour ainsi dire Métaphysique. Mais afin de la pouvoir tout à fait ôter, je dois examiner s'il y a un Dieu, sitôt que l'occasion s'en présentera; et si je trouve qu'il y en ait un, je dois aussi examiner s'il peut être
29 trompeur: car sans la connaissance de ces deux vérités, je ne vois pas que je puisse jamais être certain d'aucune chose. Et afin que je puisse avoir occasion d'examiner cela sans interrompre l'ordre de méditer que je me suis proposé, qui est de passer par degrés des notions que je trouverai les premières en mon esprit à celles que j'y pourrai trouver après, il faut ici que je divise toutes mes pensées en certains genres, et que je considère dans lesquels de ces genres il y a proprement de la vérité ou de l'erreur.

Entre mes pensées, quelques-unes sont comme les images des choses, et c'est à celles-là seules que convient proprement le nom d'idée: comme lorsque je me représente un homme, ou une Chimère, ou le Ciel, ou un Ange, ou Dieu même. D'autres, outre cela, ont quelques autres formes: comme, lorsque je veux, que je crains, que j'affirme ou que je nie, je conçois bien alors quelque chose comme le sujet de l'action de mon esprit, mais j'ajoute aussi quelque autre chose par cette action à l'idée que j'ai de cette chose-là; et de ce genre de pensées, les unes sont appelées volontés ou affections, et les autres jugements.

Maintenant, pour ce qui concerne les idées, si on les considère seulement en elles-mêmes, et qu'on ne les rapporte point à quelque autre chose, elles ne peuvent, à proprement parler, être fausses; car soit que j'imagine une Chèvre ou une Chimère, il n'est pas moins vrai que j'imagine l'une que l'autre.

no podrá nunca hacer que yo no sea nada mientras que yo piense ser algo; o que algún día sea verdad que nunca he sido, siendo ahora verdadero que soy; o bien, que dos y tres juntos sean más o menos que cinco, o cosas semejantes que veo con claridad que no pueden ser de otra manera que como las concibo.

Y en verdad, puesto que no tengo razón alguna para creer que haya un Dios que sea engañador, y, además, aún no he considerado aquellas que prueban que hay un Dios, la razón para dudar que depende sólo de esta opinión es bien ligera y, por así decirlo, Metafísica. Pero con el fin de poder descartarla por completo, debo examinar si hay un Dios, tan pronto como la ocasión se me llegue a presentar; y si encuentro que hay uno, debo también examinar si puede ser engañador: porque sin el conocimiento de estas dos ver- 29
dades, no veo que pueda alguna vez estar cierto de algo. Y para que yo pueda tener ocasión de examinar esto sin interrumpir el orden para meditar que me he propuesto, que es el de pasar por grados de las nociones que encuentre que son primeras en mi espíritu a aquellas que pudiere encontrar allí después, es necesario que divida aquí todos mis pensamientos en ciertos géneros, y que considere en cuales de esos géneros hay propiamente verdad o error.

Entre mis pensamientos, algunos son como las imágenes de las cosas, y sólo a estos les conviene con propiedad el nombre de ideas: como cuando me represento un hombre, o una Quimera, o el Cielo, o un Ángel, o a Dios mismo. Otros, además, tienen otras formas: como cuando quiero, temo, afirmo o niego; es cierto que concibo entonces algo como sujeto de la acción de mi espíritu, pero con esa acción le añado también alguna otra cosa a la idea que tengo de aquello; y de este género de pensamientos, unos son llamados voluntades o afecciones, y otros juicios.

Ahora, en lo que concierne a las ideas, si se las considera sólo en sí mismas y no se las refiere a ninguna otra cosa, hablando con propiedad, ellas no pueden ser falsas; porque ya sea que imagine una Cabra o una Quimera, no es menos verdadero que imagino la una que la otra.

Il ne faut pas craindre aussi qu'il se puisse rencontrer de la fausseté dans les affections ou volontés; car encore que je puisse désirer des choses mauvaises, ou même qui ne furent jamais, toutefois il n'est pas pour cela moins vrai que je les désire.

Ainsi il ne reste plus que les seuls jugements, dans lesquels je dois prendre garde soigneusement de ne me point tromper. Or la principale erreur et la plus ordinaire qui s'y puisse rencontrer, consiste en ce que je juge que les idées qui sont en moi sont semblables, ou conformes à des choses qui sont hors de moi; car certainement, si je considérais seulement les idées comme de certains modes ou façons de ma pensée, sans les vouloir rapporter à quelque autre chose d'extérieur, à peine me pourraient-elles donner occasion de faillir.

Or de ces idées les unes me semblent être nées avec moi, les autres être étrangères et venir de dehors, et les autres être faites et inventées par moi-même. Car, que j'aie la faculté de concevoir ce que c'est qu'on nomme en général une chose, ou une vérité, ou une pensée, il me semble que je ne tiens point cela d'ailleurs que de ma
30 nature propre; mais si j'ouis maintenant quelque bruit, si je | vois le Soleil, si je sens de la chaleur, jusqu'à cette heure j'ai jugé que ces sentiments procédaient de quelques choses qui existent hors de moi; et enfin il me semble que les Sirènes, les Hippogriffes et toutes les autres semblables Chimères sont des fictions et inventions de mon esprit. Mais aussi peut-être me puis-je persuader que toutes ces idées sont du genre de celles que j'appelle étrangères, et qui viennent de dehors, ou bien qu'elles sont toutes nées avec moi, ou bien qu'elles ont toutes été faites par moi; car je n'ai point encore clairement découvert leur véritable origine. Et ce que j'ai principalement à faire en cet endroit, est de considérer, touchant celles qui me semblent venir de quelques objets qui sont hors de moi, quelles sont les raisons qui m'obligent à les croire semblables à ces objets.

La première de ces raisons est qu'il me semble que cela m'est enseigné par la nature; et la seconde, que j'expérimente en moi-même que ces idées ne dépendent point de ma volonté; car souvent elles se présentent à moi malgré moi, comme maintenant, soit que je le veuille, soit que je ne le veuille pas, je sens de la chaleur, et pour cette cause je me persuade que ce sentiment ou bien cette idée de la chaleur est pro-

No hay que temer tampoco que se pueda encontrar falsedad en las afecciones o voluntades; porque aunque yo pueda desear cosas malas, o hasta cosas que nunca han sido, sin embargo no por ello es menos verdadero que las deseo.

Así, no quedan más que los juicios únicamente, en los cuales debo cuidarme mucho para no engañarme. Ahora bien, el error principal y el más ordinario que se puede cometer con ellos consiste en que juzgo que las ideas que están en mí son semejantes o conformes a cosas que están fuera de mí; porque ciertamente, si yo considerara las ideas sólo como ciertos modos o maneras de mi pensamiento sin querer referirlas a alguna otra cosa exterior, apenas podrían darme ocasión de errar.

Pero de esas ideas, me parece que unas nacieron conmigo, que otras son extrañas y vienen de fuera, y que las otras han sido hechas e inventadas por mí mismo. Porque, el que yo tenga la facultad de concebir lo que se llama en general una cosa, o una verdad, o un pensamiento, me parece que esto no lo tengo de parte alguna, sino de mi naturaleza; pero si oigo ahora un ruido, si veo el Sol, si siento 30
el calor, hasta ahora he juzgado que estos sentimientos procedían de algunas cosas que existen fuera de mí; y, en fin, me parece que las Sirenas, los Hipogrifos y todas las demás Quimeras semejantes son ficciones e invenciones de mi espíritu. Pero puede ser también que llegue a persuadirme de que todas estas ideas son del género de aquellas que llamo extrañas o que vienen de fuera, o bien que todas han nacido conmigo, o bien que todas ellas han sido hechas por mí; porque aún no he descubierto con claridad su verdadero origen. Y lo que tengo que hacer principalmente en este lugar es considerar, con respecto a aquellas que me parece que vienen de algunos objetos que están fuera de mí, cuáles son las razones que me obligan a creerlas semejantes a esos objetos.

La primera de tales razones es que me parece que esto me lo enseña la naturaleza; y la segunda, que experimento en mí mismo que esas ideas no dependen de mi voluntad; porque con frecuencia se me presentan a pesar mío, como ahora siento el calor, ya sea que lo quiera o no lo quiera, y por esta causa me persuado de que ese sentimiento o esa idea del calor es producida en mí por una cosa

duite en moi par une chose différente de moi, à savoir par la chaleur du feu auprès duquel je me rencontre. Et je ne vois rien qui me semble plus raisonnable, que de juger que cette chose étrangère envoie et imprime en moi sa ressemblance plutôt qu'aucune autre chose.

Maintenant il faut que je voie si ces raisons sont assez fortes et convaincantes. Quand je dis qu'il me semble que cela m'est enseigné par la nature, j'entends seulement par ce mot de nature une certaine inclination qui me porte à croire cette chose, et non pas une lumière naturelle qui me fasse connaitre qu'elle est vraie. Or ces deux choses diffèrent beaucoup entre elles; car je ne saurais rien révoquer en doute de ce que la lumière naturelle me fait voir être vrai, ainsi qu'elle m'a tantôt fait voir que, de ce que je doutais, je pouvais conclure que j'étais. Et je n'ai en moi aucune autre faculté, ou puissance, pour distinguer le vrai du faux, qui me puisse enseigner que ce que cette lumière me montre comme vrai ne l'est pas, et à qui je me puisse tant fier qu'à elle. Mais, pour ce qui est des inclinations qui me semblent aussi m'être naturelles, j'ai souvent remarqué, lorsqu'il a été question de faire choix entre les vertus et les vices, qu'elles ne m'ont pas moins porté au mal qu'au bien; c'est pourquoi je n'ai pas sujet de les suivre non plus en ce qui regarde le vrai et le faux.

31 Et pour l'autre raison, qui est que ces idées doivent venir d'ailleurs, puisqu'elles ne dépendent pas de ma volonté, je ne la trouve non plus convaincante. Car tout de même que ces inclinations, dont je parlais tout maintenant, se trouvent en moi, nonobstant qu'elles ne s'accordent pas toujours avec ma volonté, ainsi peut-être qu'il y a en moi quelque faculté ou puissance propre à produire ces idées sans l'aide d'aucunes choses extérieures, bien qu'elle ne me soit pas encore connue; comme en effet il m'a toujours semblé jusques ici que, lorsque je dors, elles se forment ainsi en moi sans l'aidé des objets qu'elles représentent. Et enfin, encore que je demeurasse d'accord qu'elles sont causées par ces objets, ce n'est pas une conséquence nécessaire qu'elles doivent leurs êtres semblables. Au contraire, j'ai souvent remarqué, en beaucoup d'exemples, qu'il y avait une grande différence entre l'objet et son idée. Comme, par exemple, je trouve dans mon esprit deux idées du Soleil toutes di-

diferente de mí, a saber, por el calor del fuego cerca del cual me encuentro. Y no veo nada que me parezca más razonable que juzgar que esa cosa extraña envía e imprime en mí su semejanza, más bien que cualquier otra cosa.

Tengo ahora que ver si estas razones son bastante fuertes y convincentes. Cuando digo que me parece que esto me lo enseña la naturaleza, sólo entiendo con la palabra naturaleza una cierta inclinación que me lleva a creer eso, y no una luz natural que me haga conocer que eso sea verdad. Ahora bien, estas dos cosas difieren mucho entre sí; porque no podría poner en duda nada de lo que la luz natural me hace ver que es verdadero, como cuando ella hace poco me hacía ver que del hecho de que yo dudara no podía concluir que yo era. Y no tengo en mí ninguna otra facultad o poder para distinguir lo verdadero de lo falso, que me pueda enseñar que aquello que esta luz me muestra como verdadero no lo es, y en la cual me pueda confiar tanto como en ésta. Pero, por lo que toca a las inclinaciones que también me parece que me son naturales, he notado con frecuencia que, cuando se trataba de escoger entre las virtudes y los vicios, ellas no me han inclinado menos a lo malo que a lo bueno; por lo cual no tengo motivo para seguirlas tampoco en lo que respecta a lo verdadero y a lo falso.

En cuanto a la otra razón que consiste en que esas ideas 31
deben provenir de otra parte porque no dependen de mi voluntad, tampoco la encuentro convincente. Porque así como esas inclinaciones, de las cuales acabo de hablar, se encuentran en mí a pesar de que no siempre concuerdan con mi voluntad, así podría ser que hubiera en mí alguna facultad o poder propio para producir esas ideas sin la ayuda de ninguna cosa exterior, aunque todavía esa facultad no fuera conocida; como, en efecto, siempre me ha parecido hasta ahora que, cuando duermo, ellas se forman así en mí sin la ayuda de los objetos que representan. Y en fin, aun cuando yo siguiera estando de acuerdo en que son causadas por esos objetos, no es una consecuencia necesaria el que ellas deban serles semejantes. Por el contrario, con frecuencia he notado, en muchos ejemplos, que había una gran diferencia entre el objeto y su idea. Así como, por ejemplo, encuentro en mi espíritu dos ideas del Sol

verses: l'une tire son origine des sens, et doit être placée dans le genre de celles que j'ai dit ci-dessus venir de dehors, par laquelle il me paraît extrêmement petit; l'autre est prise des raisons de l'Astronomie, c'est-à-dire de certaines notions nées avec moi, ou enfin est formée par moi-même de quelque sorte que ce puisse être par laquelle il me paraît plusieurs fois plus grand que toute la terre. Certes, ces deux idées que je conçois du Soleil, ne peuvent pas être toutes deux semblables au même Soleil; et la raison me fait croire que celle qui vient immédiatement de son apparence, est celle qui lui est le plus dissemblable.

Tout cela me fait assez connaître que jusques à cette heure ce n'a point été par un jugement certain et prémédité, mais seulement par une aveugle et téméraire impulsion, que j'ai cru qu'il y avait des choses hors de moi, et différentes de mon être, qui, par les organes de mes sens, ou par quelque autre moyen que ce puisse être, envoyaient en moi leurs idées ou images, et y imprimaient leurs ressemblances.

Mais il se présente encore une autre voie pour rechercher si, entre les choses dont j'ai en moi les idées, il y en a quelques-unes qui existent hors de moi. A savoir, si ces idées sont prises en tant seulement que ce sont de certaines façons de penser, je ne reconnais entre elles aucune différence ou inégalité, et toutes semblent procéder de moi d'une même sorte; mais, les considérant comme des images, dont les unes représentent une chose et les autres une autre, il est évident qu'elles sont fort différentes les unes des autres. Car,
32 en effet celles qui me représentent des substances, | sont sans doute quelque chose de plus, et contiennent en soi (pour ainsi parler) plus de réalité objective, c'est-à-dire participent par représentation à plus de degrés d'être ou de perfection, que celles qui me représentent seulement des modes ou accidents. De plus, celle par laquelle je conçois un Dieu souverain, éternel, infini, immuable, tout connaissant, tout-puissant, et Créateur universel de toutes les choses qui sont hors de lui; celle-là, dis-je, a certainement en soi plus de réalité objective, que celles par qui les substances finies me sont représentées.

Maintenant, c'est une chose manifeste par la lumière naturelle, qu'il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son effet: car d'où est-ce que l'effet peut

por completo diversas: una se origina en los sentidos, y debe ser colocada dentro del género de aquellas de las que he dicho antes que provienen de fuera, gracias a la cual me parece extremadamente pequeño; la otra está tomada de razones de la Astronomía, es decir, de ciertas nociones nacidas conmigo, o, en fin, ha sido formada por mí mismo, de cualquier manera ello haya podido ser, gracias a la cual me parece muchas veces mayor que toda la tierra. Es cierto que esas dos ideas que concibo del Sol no pueden ser ambas semejantes al mismo Sol; y la razón me hace creer que aquella que proviene en forma inmediata de su apariencia es la más desemejante.

Todo esto me hace conocer bastante bien que hasta ahora no ha sido por un juicio cierto y premeditado, sino sólo por una impulsión ciega y temeraria, que he creído que había cosas fuera de mí y diferentes de mi ser, las que, por los órganos de mis sentidos, o por cualquier otro medio posible, me enviaban sus ideas o imágenes y me imprimían sus semejanzas.

Pero se presenta todavía otro camino para investigar si, entre las cosas cuyas ideas tengo en mí, hay algunas que existan fuera de mí. A saber, si se toman esas ideas sólo en cuanto que son ciertas maneras de pensar, no reconozco entre ellas ninguna diferencia o desigualdad, y todas parecen proceder de mí de la misma manera; pero, al considerarlas como imágenes, algunas de las cuales representan una cosa, y otras, otra cosa, es evidente que son muy diferentes unas de otras. Porque, en efecto, las que me representan sustancias son sin duda algo más y contienen en sí (por decirlo así) más realidad objetiva, es decir, participan por representación en más grados de ser o de perfección, que aquellas que me representan sólo modos o accidentes. Además, aquella por la cual concibo un Dios soberano, eterno, infinito, inmutable, omnisciente, todopoderoso y Creador universal de todas las cosas que hay fuera de él; aquella, digo, tiene ciertamente en sí más realidad objetiva, que aquellas mediante las cuales me son representadas las sustancias finitas. 32

Ahora bien, es una cosa evidente por la luz natural que debe haber por lo menos tanta realidad en la causa eficiente y total, como en su efecto: porque ¿de dónde puede sacar el efecto su realidad, si

tirer sa réalité sinon de sa cause? Et comment cette cause la lui pourrait-elle communiquer, si elle ne l'avait en elle-même?

Et de là il suit, non seulement que le néant ne saurait produire aucune chose, mais aussi que ce qui est plus parfait, c'est-à-dire qui contient en soi plus de réalité, ne peut être une suite et une dépendance du moins parfait. Et cette vérité n'est pas seulement claire et évidente dans les effets qui ont cette réalité que les Philosophes appellent actuelle ou formelle, mais aussi dans les idées où l'on considère seulement la réalité qu'ils nomment objective: par exemple, la pierre qui n'a point encore été, non seulement ne peut pas maintenant commencer d'être, si elle n'est produite par une chose qui possède en soi formellement, ou éminemment, tout ce qui entre en la composition de la pierre, c'est-à-dire qui contienne en soi les mêmes choses ou d'autres plus excellentes que celles qui sont dans la pierre; et la chaleur ne peut être produite dans un sujet qui en était auparavant privé, si ce n'est par une chose qui soit d'un ordre, d'un degré ou d'un genre au moins aussi parfait que la chaleur, et ainsi des autres. Mais encore, outre cela, l'idée de la chaleur, ou de la pierre, ne peut pas être en moi, si elle n'y a été mise par quelque cause, qui contienne en soi pour le moins autant de réalité, que j'en conçois dans la chaleur ou dans la pierre. Car encore que cette cause-là ne transmette en mon idée aucune chose de sa réalité actuelle ou formelle, on ne doit pas pour cela s'imaginer que cette cause doive être moins réelle; mais on doit savoir que toute idée étant un ouvrage de l'esprit, sa nature est telle qu'elle ne demande de soi aucune autre réalité formelle, que celle qu'elle reçoit et emprunte de la pensée ou de l'esprit, dont elle est seulement un mode, c'est-à-dire une manière ou façon de penser. Or, afin qu'une idée contienne une
33 telle réalité objective plutôt | qu'une autre, elle doit sans doute avoir cela de quelque cause, dans laquelle il se rencontre pour le moins autant de réalité formelle que cette idée contient de réalité objective. Car si nous supposons qu'il se trouve quelque chose dans l'idée, qui ne se rencontre pas dans sa cause, il faut donc qu'elle tienne cela du néant; mais, pour imparfaite que soit cette façon d'être, par laquelle une chose est objectivement ou par représentation dans l'entendement par son idée, certes on ne peut pas néanmoins dire que cette façon et manière-là ne soit rien, ni par conséquent que cette idée tire son

no es de su causa? ¿Y cómo se la podría comunicar esa causa si no la tuviera en sí misma?

De donde se sigue, no solamente que la nada no podría producir cosa alguna, sino también que aquello que es más perfecto, es decir, que contiene en sí más realidad, no puede seguirse y depender de lo menos perfecto. Y esta verdad no sólo es clara y evidente en los efectos que tienen aquella realidad que los Filósofos llaman actual o formal, sino también en las ideas, donde se considera únicamente la realidad que ellos llaman objetiva: por ejemplo, la piedra que aún no ha sido, no sólo no puede ahora comenzar a ser si no es producida por una cosa que posea en sí de manera formal, o eminente, todo lo que entra en la composición de la piedra, es decir, que contenga en sí las mismas cosas, u otras más excelentes, que aquellas que hay en la piedra; y el calor no puede ser producido en un sujeto que estuviera antes privado de él, si no es por algo de un orden, de un grado o de un género al menos tan perfecto como el calor, y así las otras cosas. Pero además de ello, la idea de calor, o de piedra, no puede estar en mí, si no es puesta allí por alguna causa que contenga en sí por lo menos tanta realidad como la que concibo en el calor, o en la piedra. Porque, aunque esa causa no transmita a mi idea nada de su realidad actual o formal, no hay que imaginarse por ello que esta causa deba ser menos real; pero hay que saber que, al ser toda idea una obra del espíritu, su naturaleza es tal que no exige de por sí ninguna otra realidad formal, sino aquella que ella recibe o toma en préstamo del pensamiento o del espíritu, del cual ella sólo es un modo, es decir, una manera de pensar. Ahora bien, para que una idea contenga tal realidad objetiva más bien que otra, debe sin duda tener esto de alguna causa 33
en la que se encuentre por lo menos tanta realidad formal, cuanta realidad objetiva contiene esa idea. Porque si suponemos que se encuentra algo en la idea que no se encuentra a su vez en su causa, es necesario entonces que lo tenga de la nada; pero, por imperfecta que sea esa manera de ser por la que una cosa está objetivamente o por representación en el entendimiento por su idea, sin embargo no se puede en verdad decir que esa manera o modo sea nada, ni, por consiguiente, que esa idea saque su origen de la nada. Tampoco

origine du néant. Je ne dois pas aussi douter qu'il ne soit nécessaire que la réalité soit formellement dans les causes de mes idées, quoique la réalité que je considère dans ces idées soit seulement objective, ni penser qu'il suffit que cette réalité se rencontre objectivement dans leurs causes; car, tout ainsi que cette manière d'être objectivement appartient aux idées, de leur propre nature, de même aussi la manière ou la façon d'être formellement appartient aux causes de ces idées (à tout le moins aux premières et principales) de leur propre nature. Et encore qu'il puisse arriver qu'une idée donne la naissance à une autre idée, cela ne peut pas toutefois être à l'infini, mais il faut à la fin parvenir à une première idée, dont la cause soit comme un patron ou un original, dans lequel toute la réalité ou perfection soit contenue formellement et en effet, qui se rencontre seulement objectivement ou par représentation dans ces idées. En sorte que la lumière naturelle me fait connaître évidemment, que les idées sont en moi comme des tableaux, ou des images, qui peuvent à la vérité facilement déchoir de la perfection des choses dont elles ont été tirées, mais qui ne peuvent jamais rien contenir de plus grand ou de plus parfait.

Et d'autant plus longuement et soigneusement j'examine toutes ces choses, d'autant plus clairement et distinctement je connais qu'elles sont vraies. Mais enfin que conclurai-je de tout cela? C'est à savoir que, si la réalité objective de quelqu'une de mes idées est telle, que je connaisse clairement qu'elle n'est point en moi, ni formellement, ni éminemment, et que par conséquent je ne puis pas moi-même en être la cause, il suit de là nécessairement que je ne suis pas seul dans le monde, mais qu'il y a encore quelque autre chose qui existe, et qui est la cause de cette idée; au lieu que, s'il ne se rencontre point en moi de telle idée, je n'aurai aucun argument qui me puisse convaincre et rendre certain de l'existence d'aucune autre chose que
34 de moi-même; car je les ai tous soi|gneusement recherchés, et je n'en ai pu trouver aucun autre jusqu'à présent.

Or entre ces idées, outre celle qui me représente à moi-même, de laquelle il ne peut y avoir ici aucune difficulté, il y en a une autre qui me représente un Dieu, d'autres des choses corporelles et inanimées, d'autres des anges, d'autres des animaux, et d'autres enfin qui me représentent des hommes semblables à moi. Mais pour ce qui regarde les idées

debo dudar de que no sea necesario que la realidad esté formalmente en las causas de mis ideas, aunque la realidad que yo considere en esas ideas sea sólo objetiva, ni pensar que basta con que esa realidad se encuentre objetivamente en las causas de esas ideas; porque, así como esa manera de ser objetivamente pertenece a las ideas por su propia naturaleza, así también la manera o el modo de ser formalmente pertenece a las causas de esas ideas (al menos a las primeras y principales) por la propia naturaleza de tales causas. Y aunque pueda suceder que una idea dé nacimiento a otra idea, esto sin embargo no puede seguir hasta el infinito, sino que hace falta que al fin se llegue a una primera idea, cuya causa sea como un patrón u original en el que se contenga formalmente o en efecto toda la perfección que en esas ideas se encuentra sólo de manera objetiva o por representación. De tal manera que la luz natural me hace conocer con evidencia que las ideas en mí son como pinturas o imágenes, que pueden en verdad fácilmente descaecer de la perfección de las cosas de las cuales han sido tomadas, pero que nunca pueden contener algo mayor o más perfecto.

Y en cuanto examino todas estas cosas más prolongada y cuidadosamente, con tanta más claridad y distinción conozco que son verdaderas. Pero, en fin ¿qué voy a concluir de todo esto? A saber, que si la realidad objetiva de alguna de mis ideas es tal, que yo conociera con claridad que no está en mí ni formal ni eminentemente, y que, por consiguiente, yo mismo no puedo ser su causa, de ello se seguiría necesariamente que no estoy solo en el mundo, sino que hay además alguna otra cosa que existe y que es la causa de esa idea; mientras que si no se hallara en mí tal idea, no voy a tener argumento alguno que pueda convencerme y otorgarme la certeza de la existencia de alguna otra cosa además de mí mismo; porque los he investigado todos con cuidado, y hasta ahora no he 34
podido encontrar ningún otro.

Ahora bien, entre esas ideas, además de aquella que me representa a mí mismo, sobre la que no puede haber dificultad ninguna, hay otra que me representa a Dios, otras las cosas corporales e inanimadas, otras ángeles, animales, y otras, en fin, me representan hombres semejantes a mí. Pero, en lo que respecta a las ideas que

qui me représentent d'autres hommes, ou des animaux, ou des anges, je conçois facilement qu'elles peuvent être formées par le mélange et la composition des autres idées que j'ai des choses corporelles et de Dieu, encore que hors de moi il n'y eût point d'autres hommes dans le monde, ni aucuns animaux, ni aucuns anges. Et pour ce qui regarde les idées des choses corporelles, je n'y reconnais rien de si grand ni de si excellent, qui ne me semble pouvoir venir de moi-même; car, si je les considère de plus près, et si je les examine de la même façon que j'examinais hier l'idée de la cire, je trouve qu'il ne s'y rencontre que fort peu de chose que je conçoive clairement et distinctement: à savoir, la grandeur ou bien l'extension en longueur, largeur et profondeur; la figure qui est formée par les termes et les bornes de cette extension; la situation que les corps diversement figurés gardent entre eux; et le mouvement ou le changement de cette situation; auxquelles on peut ajouter la substance, la durée, et le nombre. Quant aux autres choses, comme la lumière, les couleurs, les sons, les odeurs, les saveurs, la chaleur, le froid, et les autres qualités qui tombent sous l'attouchement, elles se rencontrent dans ma pensée avec tant d'obscurité et de confusion, que j'ignore même si elles sont véritables, ou fausses et seulement apparentes, c'est-à-dire si les idées que je conçois de ces qualités, sont en effet les idées de quelques choses réelles, ou bien si elles ne me répresentent que des êtres chimériques, qui ne peuvent exister. Car, encore que j'aie remarqué ci-devant, qu'il n'y a que dans les jugements que se puisse rencontrer la vraie et formelle fausseté, il se peut néanmoins trouver dans les idées une certaine fausseté matérielle, à savoir, lorsqu'elles représentent ce qui n'est rien comme si c'était quelque chose. Par exemple, les idées que j'ai du froid et de la chaleur sont si peu claires et si peu distinctes, que par leur moyen je ne puis pas discerner si le froid est seulement une privation de la chaleur, ou la chaleur une privation du froid, ou bien si l'une et l'autre sont des qualités réelles, ou si elles ne le sont pas; et d'autant que, les idées étant comme
35 des images, il n'y en peut avoir aucune qui ne | nous semble représenter quelque chose, s'il est vrai de dire que le froid ne soit autre chose qu'une privation de la chaleur, l'idée qui me le représente comme quelque chose de réel et de positif, ne sera pas mal à propos appelée fausse, et ainsi des autres semblables idées; auxquelles certes il n'est pas nécessaire que j'attribue d'autre auteur que moi-même. Car, si elles sont fausses, c'est-

me representan otros hombres, animales o ángeles, concibo con facilidad que pueden ser formadas por la mezcla o composición de otras ideas que tengo de las cosas corporales y de Dios, aunque fuera de mí no hubiera otros hombres en el mundo, ni ningún animal o ángel. Y en lo que respecta a las ideas de las cosas corporales, no reconozco en ellas nada tan grande o tan excelente, que no me parezca que pueda provenir de mí mismo; porque si las considero de cerca y las examino de la misma manera en que examiné ayer la idea de la cera, descubro que en ellas no se encuentra sino muy poco que yo pueda concebir con claridad y distinción: a saber, la magnitud, o bien, la extensión en longitud, latitud y profundidad; la figura que está formada por los límites y bordes de esa extensión; la situación que los cuerpos configurados de diversa manera guardan entre sí; y el movimiento o cambio de esa situación; a lo cual se puede añadir la sustancia, la duración y el número. En cuanto a las demás cosas, como la luz, los colores, los sonidos, los olores, los sabores, el calor, el frío, y las demás cualidades que caen bajo el tacto, éstas se encuentran en mi pensamiento con tanta oscuridad y confusión, que ignoro incluso si son verdaderas, o si son falsas y sólo aparentes, es decir, si las ideas que concibo de esas cualidades son en efecto ideas de algo real, o bien, si no me representan más que seres quiméricos que no pueden existir. Porque, aunque he señalado antes que sólo en los juicios se puede encontrar la falsedad verdadera y formal, sin embargo en las ideas se puede encontrar una cierta falsedad material, a saber, cuando ellas representan lo que no es nada como si fuera algo. Por ejemplo, las ideas que tengo del frío y del calor son tan poco claras y tan poco distintas, que por su medio no puedo discernir si el frío es sólo una privación del calor, o el calor una privación del frío, o bien, si uno y otro son cualidades reales, o si no lo son; y en tanto que, al ser las ideas como imágenes, no puede haber ninguna que no nos parezca representar algo, si decir que el frío no es otra cosa que una privación del calor resulta ser verdad, no será un despropósito llamar falsa a la idea que me lo representa como algo real y positivo, y así de otras ideas semejantes; a las que, por cierto, no es necesario que les atribuya otro autor que yo mismo. Porque si son falsas, es decir, si representan cosas que no son, la luz

à-dire si elles représentent des choses qui ne sont point, la lumière naturelle me fait connaître qu'elles procèdent du néant, c'est-à-dire qu'elles ne sont en moi, que parce qu'il manque quelque chose à ma nature, et qu'elle n'est pas toute parfaite. Et si ces idées sont vraies, néanmoins, parce qu'elles me font paraître si peu de réalité, que même je ne puis pas nettement discerner la chose représentée d'avec le non-être, je ne vois point de raison pourquoi elles ne puissent être produites par moi-même, et que je n'en puisse être l'auteur.

Quant aux idées claires et distinctes que j'ai des choses corporelles, il y en a quelques-unes qu'il semble que j'ai pu tirer de l'idée que j'ai de moi-même, comme celle que j'ai de la substance, de la durée, du nombre, et d'autres choses semblables. Car, lorsque je pense que la pierre est une substance, ou bien une chose qui de soi est capable d'exister, puis que je suis une substance, quoique je conçoive bien que je suis une chose qui pense et non étendue, et que la pierre au contraire est une chose étendue et qui ne pense point, et qu'ainsi entre ces deux conceptions il se rencontre une notable différence, toutefois elles semblent convenir en ce qu'elles représentent des substances. De même, quand je pense que je suis maintenant, et que je me ressouviens outre cela d'avoir été autrefois, et que je conçois plusieurs diverses pensées dont je connais le nombre, alors j'acquiers en moi les idées de la durée et du nombre, lesquelles, par après, je puis transférer à toutes les autres choses que je voudrai.

Pour ce qui est des autres qualités dont les idées des choses corporelles sont composées, à savoir, l'étendue, la figure, la situation, et le mouvement de lieu, il est vrai qu'elles ne sont point formellement en moi, puisque je ne suis qu'une chose qui pense; mais parce que ce sont seulement de certains modes de la substance, et comme les vêtements sous lesquels la substance corporelle nous paraît, et que je suis aussi moi-même une substance, il semble qu'elles puissent être contenues en moi éminemment.

Partant il ne reste que la seule idée de Dieu, dans laquelle il faut considérer s'il y a quelque chose qui n'ait pu venir de moi-même. Par
36 le nom de Dieu j'entends une substance infinie, éternelle, im | muable, indépendante, toute connaissante, toute-puissante, et par laquelle moi-même, et toutes les autres choses qui sont (s'il est vrai qu'il y en

natural me hace conocer que proceden de la nada, es decir, que no están en mí sino porque a mi naturaleza le hace falta algo y no es por completo perfecta. Y si esas ideas son verdaderas, sin embargo, dado que me muestran tan poca realidad que yo mismo no puedo discernir la cosa representada del no ser, no veo razón alguna para que no puedan ser producidas por mí mismo, y para que yo no pueda ser su autor.

En cuanto a las ideas claras y distintas que tengo de las cosas corporales, hay algunas que parece que he podido sacar de la idea que tengo de mí mismo, como aquella que tengo de la sustancia, de la duración, del número y de otras cosas semejantes. Porque, cuando pienso que la piedra es una sustancia, o bien una cosa que de por sí es capaz de existir, y luego que yo soy una sustancia, aunque conciba muy bien que soy una cosa que piensa y no extensa, y que la piedra por el contrario es una cosa extensa y que no piensa, y que por tanto entre estas dos concepciones se encuentra una notable diferencia, sin embargo ellas parecen coincidir en que representan sustancias. Lo mismo cuando pienso que soy ahora, y que además de ello me recuerdo de haber sido antes, y concibo muchos pensamientos diversos cuyo número conozco, entonces adquiero en mí las ideas de duración y número, las que luego puedo transferir a todas las demás cosas que quiera.

En lo que concierne a otras cualidades, de las cuales están compuestas las ideas de las cosas corporales, a saber, la extensión, la figura, la situación y el movimiento de lugar, es verdad que no están formalmente en mí, ya que no soy sino una cosa que piensa; pero, puesto que son sólo ciertos modos de la sustancia, y como vestidos bajo los cuales la sustancia corporal nos aparece, y como yo mismo soy también una sustancia, parece que podrían estar contenidas en mí de manera eminente.

Por lo tanto, sólo queda la idea de Dios, en la que es necesario considerar si hay algo que no haya podido provenir de mí mismo. Con el nombre de Dios entiendo una sustancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, todopoderosa, y por la que 36
yo mismo, y todas las demás cosas que existen (si es verdad que hay algunas que existen), han sido creadas y producidas. Ahora bien,

ait qui existent) ont été créées et produites. Or ces avantages sont si grands et si éminents, que plus attentivement je les considère, et moins je me persuade que l'idée que j'en ai puisse tirer son origine de moi seul. Et par conséquent il faut nécessairement conclure de tout ce que j'ai dit auparavant, que Dieu existe. Car, encore que l'idée de la substance soit en moi, de cela même que je suis une substance, je n'aurais pas néanmoins l'idée d'une substance infinie, moi qui suis un être fini, si elle n'avait été mise en moi par quelque substance qui fût véritablement infinie.

Et je ne me dois pas imaginer que je ne conçois pas l'infini par une véritable idée, mais seulement par la négation de ce qui est fini, de même que je comprends le repos et les ténèbres par la négation du mouvement et de la lumière: puisque au contraire je vois manifestement qu'il se rencontre plus de réalité dans la substance infinie que dans la substance finie, et partant que j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini, que du fini, c'est-à-dire de Dieu, que de moi-même. Car comment serait-il possible que je pusse connaître que je doute et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien, par la comparaison duquel je connaîtrais les défauts de ma nature?

Et l'on ne peut pas dire que peut-être cette idée de Dieu est matériellement fausse, et que par conséquent je la puis tenir du néant, c'est-à-dire qu'elle peut être en moi pour ce que j'ai du défaut, comme j'ai dit ci-devant des idées de la chaleur et du froid, et d'autres choses semblables: car, au contraire, cette idée étant fort claire et fort distincte, et contenant en soi plus de réalité objective qu'aucune autre, il n'y en a point qui soit de soi plus vraie, ni qui puisse être moins soupçonnée d'erreur et de fausseté.

L'idée, dis-je, de cet être souverainement parfait et infini est entièrement vraie; car, encore que peut-être l'on puisse feindre qu'un tel être n'existe point, on ne peut pas feindre néanmoins que son idée ne me représente rien de réel, comme j'ai tantôt dit de l'idée du froid.

Cette même idée est aussi fort claire et fort distincte, puisque tout ce que mon esprit conçoit clairement et distinctement de réel

estas ventajas son tan grandes y tan eminentes, que cuanto más atentamente las considero, menos me persuado de que la idea que tengo de ellas pueda originarse sólo de mí. Y por consiguiente, de todo lo que he dicho antes es preciso concluir necesariamente que Dios existe; porque, aunque la idea de sustancia esté en mí por el mismo hecho de que soy una sustancia, sin embargo yo, que soy un ser finito, no tendría la idea de una sustancia infinita si no hubiera sido puesta en mí por alguna sustancia que fuera verdaderamente infinita.

Y no debo imaginarme que no concibo el infinito mediante una verdadera idea, sino sólo mediante la negación de lo que es finito, de la misma manera que comprendo el reposo y las tinieblas mediante la negación del movimiento y de la luz: porque, por el contrario, veo con evidencia que se encuentra más realidad en la sustancia infinita que en la sustancia finita, y que, por lo tanto, de alguna manera tengo primeramente en mí la noción de lo infinito que de lo finito, es decir, de Dios que de mí mismo. Porque ¿cómo sería posible que pudiese conocer que dudo y que deseo, es decir, que me falta algo y que no soy por completo perfecto, si no tuviese en mí ninguna idea de un ser más perfecto que el mío por cuya comparación conociera los defectos de mi naturaleza?

Y no se puede decir que tal vez esa idea de Dios sea materialmente falsa, y que por consiguiente la puedo tener de la nada, es decir, que puede estar en mí por lo que tengo de defectuoso, como he dicho antes de las ideas de calor y frío, y de otras cosas semejantes: porque, por el contrario, al ser esta idea muy clara y muy distinta, y al contener en sí más realidad objetiva que ninguna otra, no hay ninguna que sea de por sí más verdadera, ni que pueda ser menos sospechosa de error y de falsedad.

La idea, digo, de este ser soberanamente perfecto e infinito, es enteramente verdadera; porque, aunque tal vez sea posible imaginar que un ser tal no existe, sin embargo no es posible imaginar que su idea no me representa nada real, como acabo de decir acerca de la idea de frío.

Esa misma idea es también muy clara y muy distinta, puesto que todo lo que de real y verdadero concibe mi espíritu con cla-

et de vrai, et qui contient en soi quelque perfection, est contenu et renfermé tout entier dans cette idée.

37 Et ceci ne laisse pas d'être vrai, encore que je ne comprenne pas l'infini, ou même qu'il se rencontre en Dieu une infinité de choses que je ne puis comprendre, ni peut-être aussi atteindre aucunement par la pensée: car il est de la nature de l'infini, que ma nature, qui est finie et bornée, ne le puisse comprendre; et il suffit que je conçoive bien cela, et que je juge que toutes les choses que je conçois clairement, et dans lesquelles je sais qu'il y a quelque perfection, et peut-être aussi une infinité d'autres que j'ignore, sont en Dieu formellement ou éminemment, afin que l'idée que j'en ai soit la plus vraie, la plus claire et la plus distincte de toutes celles qui sont en mon esprit.

Mais peut-être aussi que je suis quelque chose de plus que je ne m'imagine, et que toutes les perfections que j'attribue à la nature d'un Dieu, sont en quelque façon en moi en puissance, quoiqu'elles ne se produisent pas encore, et ne se fassent point paraître par leurs actions. En effet j'expérimente déjà que ma connaissance s'augmente et se perfectionne peu à peu, et je ne vois rien qui la puisse empêcher de s'augmenter de plus en plus jusques à l'infini; puis, étant ainsi accrue et perfectionnée, je ne vois rien qui empêche que je ne puisse m'acquérir par son moyen toutes les autres perfections de la nature Divine; et enfin il semble que la puissance que j'ai pour l'acquisition de ces perfections, si elle est en moi, peut être capable d'y imprimer et d'y introduire leurs idées. Toutefois, en y regardant un peu de près, je reconnais que cela ne peut être; car, premièrement, encore qu'il fût vrai que ma connaissance acquît tous les jours de nouveaux degrés de perfection, et qu'il y eût en ma nature beaucoup de choses en puissance, qui n'y sont pas encore actuellement, toutefois tous ces avantages n'appartiennent et n'approchent en aucune sorte de l'idée que j'ai de la Divinité, dans laquelle rien ne se rencontre seulement en puissance, mais tout y est actuellement et en effet. Et même n'est-ce pas un argument infaillible et très certain d'imperfection en ma connaissance, de ce qu'elle s'accroît peu à peu, et qu'elle s'augmente par degrés? Davantage, encore que ma connaissance s'augmentât de plus en plus, néanmoins je ne laisse pas de concevoir qu'elle ne saurait être actuellement infinie,

ridad y distinción, y contiene en sí alguna perfección, está contenido e incluido por completo dentro de esa idea.

Y esto no deja de ser verdadero aunque yo no comprenda el infinito, y ni siquiera porque se encuentre en Dios una infinidad de cosas que no puedo comprender, y tal vez tampoco alcanzar de alguna manera con el pensamiento: porque pertenece a la naturaleza del infinito el que mi naturaleza, que es finita y limitada, no pueda comprenderlo; y basta que yo conciba bien esto, y que juzgue que todas las cosas que concibo con claridad y en las que yo sé que hay alguna perfección, y tal vez también una infinidad de otras que ignoro, están en Dios formal o eminentemente, para que la idea que tengo de ello sea la más verdadera, la más clara y la más distinta de todas las que hay en mi espíritu. Pero puede ser que yo sea algo más de lo que me imagino, y que todas las perfecciones que atribuyo a la naturaleza de Dios estén de alguna manera en mí en potencia, aunque no se produzcan todavía y no se manifiesten por sus acciones. En efecto, experimento ya que mi conocimiento se aumenta y se perfecciona poco a poco, y no veo nada que pueda impedirle que se aumente cada vez más hasta el infinito; además, estando acrecentado y perfeccionado así, no veo nada que impida que yo pueda adquirir por su medio todas las demás perfecciones de la naturaleza Divina; y, en fin, parece que el poder que tengo para adquirir esas perfecciones, si está en mí, puede ser capaz de imprimir y de introducir allí las ideas de tales perfecciones. Sin embargo, mirando esto un poco más de cerca, reconozco que ello no puede ser; porque, en primer lugar, aunque fuese verdad que mi conocimiento adquiere todos los días nuevos grados de perfección, y que ha habido en mi naturaleza muchas cosas en potencia que aún no están allí actualmente, sin embargo todas estas ventajas no pertenecen, ni se aproximan de ninguna manera a la idea que tengo de la Divinidad, en la que nada se encuentra sólo en potencia, sino que todo está allí actualmente y en efecto. Y además ¿no es acaso un argumento infalible y muy cierto de la imperfección de mi conocimiento, el que se acreciente poco a poco y se aumente por grados? Pero además, aunque mi conocimiento se aumente más y más, sin embargo no dejo de concebir que él no podría ser

37

puisqu'elle n'arrivera jamais à un si haut point de perfection, qu'elle ne soit encore capable d'acquérir quelque plus grand accroissement. Mais je conçois Dieu actuellement infini en un si haut degré, qu'il ne se peut rien ajouter à la souveraine perfection qu'il possède. Et enfin je comprends fort bien que l'être objectif d'une idée ne peut être produit par
38 un être qui | existe seulement en puissance, lequel à proprement parler n'est rien, mais seulement par un être formel ou actuel.

Et certes je ne vois rien en tout ce que je viens de dire, qui ne soit très aisé à connaître par la lumière naturelle à tous ceux qui voudront y penser soigneusement; mais lorsque je relâche quelque chose de mon attention, mon esprit se trouvant obscurci et comme aveuglé par les images des choses sensibles, ne se ressouvient pas facilement de la raison pourquoi l'idée que j'ai d'un être plus parfait que le mien, doit nécessairement avoir été mise en moi par un être qui soit en effet plus parfait.

C'est pourquoi je veux ici passer outre, et considérer si moi-même, qui ai cette idée de Dieu, je pourrais être, en cas qu'il n'y eût point de Dieu. Et je demande, de qui aurais-je mon existence? Peut-être de moi-même, ou de mes parents, ou bien de quelques autres causes moins parfaites que Dieu; car on ne se peut rien imaginer de plus parfait, ni même d'égal à lui.

Or, si j'étais indépendant de tout autre, et que je fusse moi-même l'auteur de mon être, certes je ne douterais d'aucune chose, je ne concevrais plus de désirs, et enfin il ne me manquerait aucune perfection; car je me serais donné à moi-même toutes celles dont j'ai en moi quelque idée, et ainsi je serais Dieu.

Et je ne me dois point imaginer que les choses qui me manquent sont peut-être plus difficiles à acquérir, que celles dont je suis déjà en possession; car au contraire il est très certain, qu'il a été beaucoup plus difficile, que moi, c'est-à-dire une chose ou une substance qui pense, soit sorti du néant, qu'il ne me serait d'acquérir les lumières et les connaissances de plusieurs choses que j'ignore, et qui ne sont que des accidents de cette substance. Et ainsi sans difficulté, si je m'étais moi-même donné ce plus que je viens de dire, c'est-à-dire si j'étais l'auteur de ma naissance et de mon existence, je ne me serais pas privé au moins des choses qui sont de plus facile acquisition, à savoir, de beaucoup de connaissances

actualmente infinito, puesto que nunca llegará a un grado tan alto de perfección que ya no sea capaz de adquirir algún incremento mayor. En cambio a Dios lo concibo actualmente infinito en tan alto grado, que nada se puede añadir a la soberana perfección que posee. Y en fin, comprendo muy bien que el ser objetivo de una idea no puede ser producido por un ser que existe sólo en potencia, que, 38
hablando con propiedad, no es nada, sino sólo por un ser formal o actual.

Y en verdad no veo nada en todo lo que acabo de decir, que no sea muy fácil de conocer mediante la luz natural por todos los que quieran pensar en ello con cuidado; pero, cuando relajo un poco mi atención, como mi espíritu se halla oscurecido y como cegado por las imágenes de las cosas sensibles, no se acuerda con facilidad de la razón por la cual la idea de un ser más perfecto que el mío debe necesariamente que haber sido puesta en mí por un ser que sea en efecto más perfecto.

Por esto quiero ahora pasar adelante y considerar si yo mismo, que tengo esta idea de Dios, podría ser en el caso en que no hubiese Dios. Y pregunto ¿de quién tendría yo mi existencia? Tal vez de mí mismo, o de mis padres, o bien de algunas otras causas menos perfectas que Dios; porque no se puede imaginar nada más perfecto, ni siquiera igual a él.

Ahora bien, si yo fuera independiente de todo lo demás, y fuese yo mismo el autor de mi ser, en verdad no dudaría de nada, no concebiría más deseos y, en fin, no me faltaría ninguna perfección; porque me hubiera dado a mí mismo todas aquellas de las que tengo en mí alguna idea, y sería así Dios.

Y no debo imaginarme que las cosas que me faltan son tal vez más difíciles de adquirir que las que ya poseo; porque, al contrario, es muy cierto que ha sido mucho más difícil el que yo, es decir, una cosa o una sustancia que piensa, haya salido de la nada, que lo que me costaría adquirir las luces y los conocimientos de muchas cosas que ignoro, y que no son más que accidentes de esta sustancia. Y así, sin dificultad, si yo me hubiera dado a mí mismo ese más que acabo de decir, es decir, si yo fuera el autor de mi nacimiento y de mi existencia, no me habría privado al menos de las cosas de

dont ma nature est dénuée; je ne me serais pas privé non plus d'aucune des choses qui sont contenues dans l'idée que je conçois de Dieu, parce qu'il n'y en a aucune qui me semble de plus difficile acquisition; et s'il y en avait quelqu'une, certes elle me paraîtrait telle (supposé que j'eusse de moi toutes les autres choses que je possède), puisque j'expérimenterais que ma puissance s'y terminerait, et ne serait pas capable d'y arriver.

Et encore que je puisse supposer que peut-être j'ai toujours été comme je suis maintenant, je ne saurais pas pour cela éviter la
39 force | de ce raisonnement, et ne laisse pas de connaître qu'il est nécessaire que Dieu soit l'auteur de mon existence. Car tout le temps de ma vie peut être divisé en une infinité de parties, chacune desquelles ne dépend en aucune façon des autres; et ainsi, de ce qu'un peu auparavant j'ai été, il ne s'ensuit pas que je doive maintenant être, si ce n'est qu'en ce moment quelque cause me produise et me crée, pour ainsi dire, derechef, c'est-à-dire me conserve.

En effet c'est une chose bien claire et bien évidente (à tous ceux qui considéreront avec attention la nature du temps), qu'une substance, pour être conservée dans tous les moments qu'elle dure, a besoin du même pouvoir et de la même action, qui serait nécessaire pour la produire et la créer tout de nouveau, si elle n'était point encore. En sorte que la lumière naturelle nous fait voir clairement, que la conservation et la création ne diffèrent qu'au regard de notre façon de penser, et non point en effet. Il faut donc seulement ici que je m'interroge moi-même, pour savoir si je possède quelque pouvoir et quelque vertu, qui soit capable de faire en sorte que moi, qui suis maintenant, sois encore à l'avenir: car, puisque je ne suis qu'une chose qui pense (ou du moins puisqu'il ne s'agit encore jusques ici précisément que de cette partie-là de moi-même), si une telle puissance résidait en moi, certes je devrais à tout le moins le penser, et en avoir connaissance; mais je n'en ressens aucune dans moi, et par là je connais évidemment que je dépends de quelque être différent de moi.

Peut-être aussi que cet être-là, duquel je dépends, n'est pas ce que j'appelle Dieu, et que je suis produit, ou par mes parents, ou par quelques autres causes moins parfaites que lui? Tant s'en faut,

más fácil adquisición, a saber, de muchos conocimientos de los que carece mi naturaleza; no me habría privado tampoco de ninguna de las cosas que están contenidas en la idea que yo concibo de Dios, porque no hay allí ninguna que me parezca más difícil de adquirir; y si hubiera alguna, no hay duda de que me parecería así (suponiendo que de mí proviniesen todas las demás cosas que poseo), ya que experimentaría que mi poder terminaría allí, y que no sería capaz de llegar hasta allá.

Y aunque pueda suponer que tal vez he sido siempre como soy ahora, no por ello podría evitar la fuerza de este razonamiento, y 39
no dejo de conocer que es necesario que Dios sea el autor de mi existencia. Porque todo el tiempo de mi vida puede ser dividido en una infinidad de partes, cada una de las cuales no depende de ninguna manera de las demás; y por ello, del hecho de que un poco antes yo haya sido, no se sigue que deba ser ahora, a no ser que en este momento alguna causa me produzca y me cree, por así decirlo, de nuevo, es decir, me conserve.

En efecto, es una cosa bien clara y bien evidente (para todos los que consideren con atención la naturaleza del tiempo), que una sustancia, para ser conservada en todos los momentos de su duración, tiene necesidad del mismo poder y de la misma acción que sería necesaria para producirla y crearla de nuevo por completo si aún no existiera. De manera que la luz natural nos hace ver con claridad que la conservación y la creación no difieren más que respecto a nuestra manera de pensar, y no efectivamente. Entonces, aquí sólo hace falta que me interrogue a mí mismo para saber si poseo algún poder y alguna virtud que sea capaz de obrar de tal manera que yo, que soy ahora, sea también en el futuro; porque, dado que no soy más que una cosa que piensa (o al menos, puesto que todavía hasta ahora no se trata precisamente sino de esta parte de mí mismo), si un poder tal residiese en mí, ciertamente debería por lo menos pensarlo y tener conocimiento de él; pero no percibo en mí ninguno, y por ello conozco con evidencia que dependo de algún ser diferente de mí.

¿Podría ser también que ese ser del cual dependo no fuera el que yo llamo Dios, y que yo hubiera sido producido, ya sea por mis

cela ne peut être ainsi. Car, comme j'ai déjà dit auparavant, c'est une chose très évidente qu'il doit y avoir au moins autant de réalité dans la cause que dans son effet. Et partant, puisque je suis une chose qui pense, et qui ai en moi quelque idée de Dieu, quelle que soit enfin la cause que l'on attribue à ma nature, il faut nécessairement avouer qu'elle doit pareillement être une chose qui pense, et posséder en soi l'idée de toutes les perfections que j'attribue à la nature Divine. Puis l'on peut derechef rechercher si cette cause tient son origine et son existence de soi-même, ou de quelque autre chose. Car si elle la tient de soi-même, il s'ensuit, par les raisons que j'ai ci-devant alléguées, qu'elle-même doit être Dieu; puisque ayant la vertu d'être et d'exister par soi, elle doit aussi avoir sans doute la puissance de posséder actuellement toutes les perfections dont elle
40 conçoit les idées, c'est-à-dire toutes celles que je conçois | être en Dieu. Que si elle tient son existence de quelque autre cause que de soi, on demandera derechef, par la même raison, de cette seconde cause, si elle est par soi, ou par autrui, jusques à ce que de degrés en degrés on parvienne enfin à une dernière cause qui se trouvera être Dieu. Et il est très manifeste qu'en cela il ne peut y avoir de progrès à l'infini, vu qu'il ne s'agit pas tant ici de la cause qui m'a produit autrefois, comme de celle qui me conserve présentement.[1]

On ne peut pas feindre aussi que peut-être plusieurs causes ont ensemble concouru en partie à ma production, et que de l'une j'ai reçu l'idée d'une des perfections que j'attribue à Dieu, et d'une autre l'idée de quelque autre, en sorte que toutes ces perfections se trouvent bien à la vérité quelque part dans l'Univers, mais ne se rencontrent pas toutes jointes et assemblées dans une seule qui soit Dieu. Car, au contraire, l'unité, la simplicité, ou l'inséparabilité de toutes les choses qui sont en Dieu, est une des principales perfections que je conçois être en lui; et certes l'idée de cette unité et assemblage de toutes les perfections de Dieu, n'a pu être mise en moi par aucune cause, de qui je n'aie point aussi reçu les idées de toutes les autres perfections. Car elle ne peut pas me les avoir fait comprendre ensemblement jointes et inséparables, sans avoir fait en sorte en même temps que je susse ce qu'elles étaient, et que je les connusse toutes en quelque façon.

1 Aquí no había punto aparte.

padres, ya por algunas otras causas menos perfectas que él? No, eso no puede ser así. Porque, como lo he dicho ya antes, es una cosa muy evidente que debe haber al menos tanta realidad en la causa como en su efecto. Y por lo tanto, puesto que soy una cosa que piensa y que tengo en mí alguna idea de Dios, cualquiera que sea, en fin, la causa que se le atribuya a mi naturaleza, hay que confesar necesariamente que debe ser de igual manera una cosa que piense, y que debe poseer en sí la idea de todas las perfecciones que le atribuyo a la naturaleza Divina. Después se puede investigar de nuevo si esta causa obtiene su origen y su existencia de sí misma o de alguna otra cosa. Porque si la obtiene de sí misma, se sigue, por las razones que presenté antes, que debe ser Dios; porque al tener la virtud de ser y de existir por sí, debe también tener sin duda el poder para poseer actualmente todas las perfecciones cuyas ideas concibe, es decir, todas aquellas que yo concibo que hay en Dios. Y 40
si ella obtiene su existencia de alguna otra causa distinta de ella, se preguntará una vez más, por la misma razón, si esa segunda causa es por sí o por otra, hasta que se llegue al fin de grado en grado a una última causa que se encontrará que es Dios. Y es muy evidente que en ello no puede haber progreso al infinito, dado que aquí no se trata tanto de la causa que me ha producido antes, cuanto de aquella que me conserva actualmente.

Tampoco es posible imaginar que tal vez muchas causas en conjunto hayan concurrido en parte a mi producción, y que de una he recibido la idea de una de las perfecciones que le atribuyo a Dios, y de otra la idea de alguna otra, de tal manera que todas esas perfecciones se hallen en verdad en algún lugar del Universo, pero no se encuentren todas juntas y reunidas en una sola que sea Dios. Porque, por el contrario, la unidad, la simplicidad o la inseparabilidad de todas las cosas que hay en Dios es una de las principales perfecciones que concibo que hay en él; y es cierto que la idea de esa unidad y reunión de todas las perfecciones de Dios no ha podido ser puesta en mí por ninguna causa de la cual no haya recibido también las ideas de todas las otras perfecciones. Porque esa causa no podría habérmelas hecho comprender unidas e inseparables en un con-

Pour ce qui regarde mes parents, desquels il semble que je tire ma naissance, encore que tout ce que j'en ai jamais pu croire soit véritable, cela ne fait pas toutefois que ce soit eux qui me conservent, ni qui m'aient fait et produit en tant que je suis une chose qui pense, puisqu'ils ont seulement mis quelques dispositions dans cette matière, en laquelle je juge que moi, c'est-à-dire mon esprit, lequel seul je prends maintenant pour moi-même, se trouve renfermé; et partant il ne peut y avoir ici à leur égard aucune difficulté, mais il faut nécessairement conclure que, de cela seul que j'existe, et que l'idée d'un être souverainement parfait (c'est-à-dire de Dieu) est en moi, l' existence de Dieu est très évidemment démontrée.

Il me reste seulement à examiner de quelle façon j'ai acquis cette idée. Car je ne l'ai pas reçue par les sens, et jamais elle ne s'est offerte à moi contre mon attente, ainsi que font les idées des choses sensibles, lorsque ces choses se présentent ou semblent se présenter
41 aux organes extérieurs de mes sens. Elle n'est pas aussi une pure production ou fiction de mon esprit; car il n'est pas en mon pouvoir d'y diminuer ni d'y ajouter aucune chose. Et par conséquent il ne reste plus autre chose à dire, sinon que, comme l'idée de moi-même, elle est née et produite avec moi dès lors que j'ai été créé.

Et certes on ne doit pas trouver étrange que Dieu, en me créant, ait mis en moi cette idée pour être comme la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage; et il n'est pas aussi nécessaire que cette marque soit quelque chose de différent de ce même ouvrage. Mais de cela seul que Dieu m'a créé, il est fort croyable qu'il m'a en quelque façon produit à son image et semblance, et que je conçois cette ressemblance (dans laquelle l'idée de Dieu se trouve contenue) par la même faculté par laquelle je me conçois moi-même; c'est-à-dire que, lorsque je fais réflexion sur moi, non seulement je connais que je suis une chose imparfaite, incomplète, et dépendante d'autrui, qui tend et qui aspire sans cesse à quelque chose de meilleur et de plus grand que je ne suis, mais je connais aussi, en même temps, que celui duquel je dépends, possède en soi toutes ces grandes choses auxquelles j'aspire, et dont je trouve en moi les idées, non pas indéfiniment et seulement en puissance, mais qu'il en jouit en effet, actuellement et infiniment et, ainsi qu'il est Dieu. Et toute la force

junto, sin haber hecho de tal suerte que al mismo tiempo yo supiera lo que ellas son y que las conociera todas de alguna manera.

En lo que respecta a mis padres, de los cuales parece que tomo mi nacimiento, aunque todo aquello que yo haya podido creer a este propósito fuese verdadero, esto sin embargo no hace que ellos sean quienes me conservan, ni que me hayan hecho o producido en tanto que soy una cosa que piensa, puesto que sólo han puesto ciertas disposiciones en esta materia, en la que juzgo que yo, es decir, mi espíritu, al cual únicamente tomo ahora por mí mismo, se encuentra encerrado; y por lo tanto no puede haber aquí ninguna dificultad con referencia a ellos, sino que resulta necesario concluir que, del sólo hecho de que yo exista y que la idea de un ser soberanamente perfecto (es decir, de Dios) esté en mí, la existencia de Dios es demostrada con mucha evidencia.

Sólo me queda por examinar de qué manera he adquirido esa idea. Porque no la he recibido por los sentidos, y jamás se me ha ofrecido en contra de lo que esperaba, como lo hacen las ideas de las cosas sensibles cuando tales cosas se presentan, o pretenden 41
presentarse, | a los órganos exteriores de mis sentidos. Tampoco es una pura producción o ficción de mi espíritu; porque no está en mi poder el disminuirle o añadirle nada. Y, por consiguiente, no queda más qué decir sino que, al igual que la idea de mí mismo, ella nació y fue producida conmigo desde que fui creado.

Es cierto que no debe parecer extraño que Dios, al crearme, haya puesto en mí esta idea para que fuera como la marca del obrero impresa sobre su obra; y tampoco es necesario que esta marca sea algo diferente de esa misma obra. Pero por el solo hecho de que Dios me haya creado, es muy creíble que de alguna manera me haya producido a su imagen y semejanza, y que yo conciba esa semejanza (en la que se encuentra contenida la idea de Dios) con la misma facultad por la cual me concibo a mí mismo; es decir, que cuando reflexiono sobre mí, no sólo conozco que soy una cosa imperfecta, incompleta y dependiente de otro, que tiende y aspira sin cesar a algo mejor y mayor de lo que soy, sino que conozco también, al mismo tiempo, que aquel de quien dependo posee en sí todas esas grandes cosas a las que aspiro y cuyas ideas encuentro

de l'argument dont j'ai ici usé pour prouver l'existence de Dieu consiste en ce que je reconnais qu'il ne serait pas possible que ma nature fût telle qu'elle est, c'est-à-dire que j'eusse en moi l'idée d'un Dieu, si Dieu n'existait véritablement; ce même Dieu, dis-je, duquel l'idée est en moi, c'est-à-dire qui possède toutes ces hautes perfections, dont notre esprit peut bien avoir quelque idée sans pourtant les comprendre toutes, qui n'est sujet à aucuns défauts, et qui n'a rien de toutes les choses qui marquent quelque imperfection.

D'où il est assez évident qu'il ne peut être trompeur, puisque la lumière naturelle nous enseigne que la tromperie dépend nécessairement de quelque défaut.

Mais, auparavant que j'examine cela plus soigneusement, et que je passe à la considération des autres vérités que l'on en peut recueillir, il me semble très à propos de m'arrêter quelque temps à la contemplation de ce Dieu tout parfait, de peser tout à loisir ses merveilleux attributs, de considérer, d'admirer et d'adorer l'incomparable beauté de cette immense lumière, au moins autant que la force de mon esprit, qui en demeure en quelque sorte ébloui, me le pourra permettre.

42 Car, comme la foi nous apprend que la souveraine félicité de l'autre vie ne consiste que dans cette contemplation de la Majesté divine, ainsi expérimenterons-nous dès maintenant, qu'une semblable méditation, quoique incomparablement moins parfaite, nous fait jouir du plus grand contentement que nous soyons capables de ressentir en cette vie.

en mí, no de manera indefinida y sólo en potencia, sino que goza de ellas en efecto, actual e infinitamente, y que es así Dios. Y toda la fuerza del argumento que he utilizado aquí para probar la existencia de Dios, consiste en que reconozco que no sería posible que mi naturaleza fuese tal como es, es decir, que tuviese en mí la idea de un Dios, si Dios no existiese verdaderamente; ese mismo Dios, digo, cuya idea está en mí, es decir, que posee esas elevadas perfecciones de las cuales nuestro espíritu puede muy bien tener alguna idea, sin comprenderlas sin embargo a todas, y que no está sujeto a ningún defecto, ni tiene nada de aquello que señala alguna imperfección.

De donde resulta bastante evidente que no puede ser engañador, puesto que la luz natural nos enseña que el engaño depende necesariamente de algún defecto.

Pero, antes de que entre a examinar esto con más cuidado y que pase a la consideración de otras verdades que se pueden recoger de allí, me parece muy a propósito detenerme algún tiempo en la contemplación de ese Dios por completo perfecto, sopesar a gusto sus maravillosos atributos, considerar, admirar y adorar la incomparable belleza de tan inmensa luz, al menos tanto como me lo permita la fuerza de mi espíritu, que se queda en cierto modo encandilado. 42

Porque, como la fe nos enseña que la soberana felicidad de la otra vida no consiste sino en esa contemplación de la Majestad divina, así desde ahora experimentamos que semejante meditación, aunque incomparablemente menos perfecta, nos hace gozar del mayor contentamiento que seamos capaces de sentir en esta vida.

Méditation quatrième

Du vrai et du faux

JE ME SUIS TELLEMENT accoutumé ces jours passés à détacher mon esprit des sens, et j'ai si exactement remarqué qu'il y a fort peu de choses que l'on connaisse avec certitude touchant les choses corporelles, qu'il y en a beaucoup plus qui nous sont connues touchant l'esprit humain, et beaucoup plus encore de Dieu même, que maintenant je détournerai sans aucune difficulté ma pensée de la considération des choses sensibles ou imaginables, pour la porter à celles qui, étant dégagées de toute matière, sont purement intelligibles.

Et certes l'idée que j'ai de l'esprit humain, en tant qu'il est une chose qui pense, et non étendue en longueur, largeur et profondeur, et qui ne participe à rien de ce qui appartient au corps, est incomparablement plus distincte que l'idée d'aucune chose corporelle. Et lorsque je considère que je doute, c'est-à-dire que je suis une chose incomplète et dépendante, l'idée d'un être complet et indépendant, c'est-à-dire de Dieu, se présente à mon esprit avec tant de distinction et de clarté; et de cela seul que cette idée se retrouve en moi, ou bien que je suis ou existe, moi qui possède cette idée, je conclus si évidemment l'existence de Dieu, et que la mienne dépend entièrement de lui en tous les moments de ma vie, que je ne pense pas que l'esprit humain puisse rien connaître avec plus d'évidence et de certitude. Et déjà il me semble que je découvre un chemin qui

Cuarta meditación

Acerca de lo verdadero y de lo falso

DE TAL MANERA ME he acostumbrado en estos días pasados a desprender mi espíritu de los sentidos, y he notado con tanta exactitud que hay muy pocas cosas que se conozcan con certeza en lo tocante a las cosas corporales, así como que hay muchas más que nos son conocidas en lo tocante al espíritu humano, y más todavía acerca de Dios mismo, que ahora apartaré sin dificultad alguna mis pensamientos de la consideración de las cosas sensibles o imaginables, para dirigirlo hacia aquellas que, estando desprovistas de toda materia, son puramente inteligibles.

Y en verdad, la idea que tengo del espíritu humano en cuanto que es una cosa que piensa, y no extensa en longitud, latitud y profundidad, y que no participa en nada de lo que pertenece al cuerpo, es incomparablemente más distinta que la idea de cualquier cosa corporal. Y cuando considero que dudo, es decir, que soy una cosa incompleta y dependiente, la idea de un ser completo e independiente, es decir, de Dios, se presenta a mi espíritu con igual distinción y claridad; y por el solo hecho de que esta idea se encuentre en mí, o bien, de que yo que poseo esta idea sea o exista, concluyo con tanta evidencia la existencia de Dios, así como que mi existencia depende por entero de él en todos los momentos de mi vida, que no pienso que el espíritu humano pueda conocer nada con más evidencia y certeza. Y me parece que descubro ya un camino que

nous conduira de cette contemplation du vrai Dieu (dans lequel[1] tous les trésors de la science et de la sagesse sont renfermés) à la connaissance des autres choses de l'Univers.

Car, premièrement, je reconnais qu'il est impossible que
43 jamais il | me trompe, puisqu'en toute fraude et tromperie il se rencontre quelque sorte d'imperfection. Et quoiqu'il semble que pouvoir tromper soit une marque de subtilité, ou de puissance, toutefois vouloir tromper témoigne sans doute de la faiblesse ou de la malice. Et, partant, cela ne peut se rencontrer en Dieu.

En après j'expérimente en moi-même une certaine puissance de juger, laquelle sans doute j'ai reçue de Dieu, de même que tout le reste des choses que je possède; et comme il ne voudrait pas m'abuser, il est certain qu'il ne me l'a pas donnée telle que je puisse jamais faillir, lorsque j'en userai comme il faut. Et il ne resterait aucun doute de cette vérité, si l'on n'en pouvait, ce semble, tirer cette conséquence, qu'ainsi donc je ne me suis jamais trompé; car, si je tiens de Dieu tout ce que je possède, et s'il ne m'a point donné de puissance pour faillir, il semble que je ne me doive jamais abuser. Et de vrai, lorsque je ne pense qu'à Dieu, je ne découvre en moi aucune cause d'erreur ou de fausseté; mais puis après, revenant à moi, l'expérience me fait connaître que je suis néanmoins sujet à une infinité d'erreurs, desquelles recherchant la cause de plus près, je remarque qu'il ne se présente pas seulement à ma pensée une rcelle et positive idée de Dieu, ou bien d'un être souverainement parfait, mais aussi, pour ainsi parler, une certaine idée négative du néant, c'est-à-dire de ce qui est infiniment éloigné de toute sorte de perfection; et que je suis comme un milieu entre Dieu et le néant, c'est-à-dire placé de telle sorte entre le souverain être et le non-être, qu'il ne se rencontre, de vrai, rien en moi qui me puisse conduire dans l'erreur, en tant qu'un souverain être m'a produit; mais que, si je me considère comme participant en quelque façon du néant ou du non-être, c'est-à-dire en tant que je ne suis pas moi-même le souverain être, je me trouve exposé à une infinité de manquements, de façon que je ne me dois pas étonner si je me trompe.

1 1ª edición: *laquelle*. 2ª y siguientes: *lequel*.

nos conducirá de esta contemplación del verdadero Dios (en el cual están encerrados todos los tesoros de la ciencia y de la sabiduría), al conocimiento de las demás cosas del Universo.

Porque, en primer lugar, reconozco que es imposible que él alguna vez me engañe, porque en todo fraude y engaño se encuentra alguna clase de imperfección. Y aunque parezca que poder engañar sea una muestra de sutileza o de poder, sin embargo querer engañar testifica sin duda debilidad o malicia. Y por consiguiente esto no puede encontrarse en Dios. 43

Luego experimento en mí mismo un cierto poder de juzgar que sin duda he recibido de Dios, lo mismo que todas las demás cosas que poseo; y como él no querría engañarme, es cierto que no me lo ha dado de tal manera que yo pueda equivocarme alguna vez mientras lo utilice como es debido. Y no quedaría ninguna duda sobre esta verdad, si no se pudiera extraer de ella, según creo, esta consecuencia: que entonces yo nunca me he engañado; porque si tengo de Dios todo lo que poseo, y si él no me ha otorgado poder para errar, parece que nunca debo equivocarme. Y en verdad, cuando no pienso sino en Dios, no descubro en mí ninguna causa de error o de falsedad; pero luego, volviendo sobre mí, la experiencia me hace conocer que estoy sin embargo sujeto a una infinidad de errores, y cuando busco de más cerca su causa, noto que no sólo se me presenta a mi pensamiento una idea real y positiva de Dios, o bien, de un ser soberanamente perfecto, sino también, por decirlo así, una idea negativa de la nada, es decir, de lo que está alejado infinitamente de toda clase de perfección; y que yo soy como un término medio entre Dios y la nada, es decir, que estoy colocado de tal manera entre el ser soberano y el no ser, que en verdad nada se encuentra en mí que me pueda conducir al error en tanto que me ha producido un ser soberano; pero que si me considero como participante en alguna forma de la nada o del no ser, es decir, en cuanto que yo mismo no soy el ser soberano; entonces me encuentro expuesto a una infinidad de deficiencias, de manera que no debo extrañarme si me engaño.

Ainsi je connais que l'erreur, en tant que telle, n'est pas quelque chose de réel qui dépende de Dieu, mais que c'est seulement un défaut; et partant, que je n'ai pas besoin pour faillir de quelque puissance qui m'ait été donnée de Dieu particulièrement pour cet effet, mais qu'il arrive que je me trompe, de ce que la puissance que Dieu m'a donnée pour discerner le vrai d'avec le faux, n'est pas en moi infinie.

Toutefois cela ne me satisfait pas encore tout à fait; car l'erreur n'est pas une pure négation, c'est-à-dire, n'est pas le simple défaut
44 ou manquement de quelque perfection qui ne m'est point | due, mais plutôt est une privation de quelque connaissance qu'il semble que je devrais posséder. Et considérant la nature de Dieu il ne me semble pas possible qu'il m'ait donné quelque faculté qui soit imparfaite en son genre, c'est-à-dire qui manque de quelque perfection qui lui soit due; car s'il est vrai que plus l'artisan est expert, plus les ouvrages qui sortent de ses mains sont parfaits et accomplis, quel être nous imaginerions-nous avoir été produit par ce souverain Créateur de toutes choses, qui ne soit parfait et entièrement achevé en toutes ses parties? Et certes il n'y a point de doute que Dieu n'ait pu me créer tel que je ne me pusse jamais tromper, il est certain aussi qu'il veut toujours ce qui est le meilleur: m'est-il donc plus avantageux de faillir, que de ne point faillir?

Considérant cela avec plus d'attention, il me vient d'abord en la pensée que je ne me dois point étonner, si mon intelligence n'est pas capable de comprendre pourquoi Dieu fait ce qu'il fait, et qu'ainsi je n'ai aucune raison de douter de son existence, de ce que peut-être je vois par expérience beaucoup d'autres choses, sans pouvoir comprendre pour quelle raison ni comment Dieu les a produites. Car, sachant déjà que ma nature est extrêmement faible et limitée, et au contraire que celle de Dieu est immense, incompréhensible, et infinie, je n'ai plus de peine à reconnaître qu'il y a une infinité de choses en sa puissance, desquelles les causes surpassent la portée de mon esprit. Et cette seule raison est suffisante pour me persuader que tout ce genre de causes, qu'on a coutume de tirer de la fin, n'est d'aucun usage dans les choses Physiques, ou naturelles; car il ne me semble pas que je puisse

Conozco así que el error en cuanto tal no es algo real que dependa de Dios, sino que sólo es un defecto; y que, por consiguiente, para equivocarme no tengo necesidad de ningún poder que me haya sido dado por Dios para este efecto en particular, sino que sucede que me engaño porque el poder que Dios me ha dado para discernir lo verdadero de lo falso no es en mí infinito.

Sin embargo, esto no me satisface todavía por completo; porque el error no es una pura negación, es decir, no es el simple defecto o ausencia de alguna perfección que no me es debida, sino más bien una privación de algún conocimiento que parece que yo debería poseer. Y considerando la naturaleza de Dios, no me parece posible que me haya dado alguna facultad que sea imperfecta en su género, es decir, que carezca de alguna perfección que le sea debida; porque si es verdad que entre más experto es el artesano, más perfectas y cumplidas son las obras que salen de sus manos ¿qué ser nos imaginaríamos que haya sido producido por ese soberano Creador de todas las cosas, que no fuera perfecto y acabado por completo en todas sus partes? Y en verdad, no hay ninguna duda sobre que Dios no haya podido crearme de tal manera que no me pudiese engañar nunca, y también es cierto que él quiere siempre lo que es mejor: ¿me resulta entonces más ventajoso equivocarme que no equivocarme? 44

Considerando esto con más atención, me viene ante todo al pensamiento que no debo admirarme si mi inteligencia no es capaz de comprender por qué Dios hace lo que hace, y que no tengo así razón alguna para dudar de su existencia por el hecho de que tal vez veo por experiencia muchas otras cosas sin poder comprender por qué razón ni cómo las ha producido Dios. Porque, sabiendo ya que mi naturaleza es extremadamente débil y limitada, y que, por el contrario, la de Dios es inmensa, incomprensible e infinita, no me costará reconocer que hay una infinidad de cosas en su poder cuyas causas sobrepasan el alcance de mi espíritu. Y esta sola razón es suficiente para persuadirme de que todo ese género de causas que se acostumbra extraer del fin, no es de ninguna utilidad en las cosas Físicas o naturales; porque

sans témérité rechercher et entreprendre de découvrir les fins impénétrables de Dieu.

De plus il me tombe encore en l'esprit, qu'on ne doit pas considérer une seule créature séparément, lorsqu'on recherche si les ouvrages de Dieu sont parfaits, mais généralement toutes les créatures ensemble. Car la même chose qui pourrait peut-être avec quelque sorte de raison sembler fort imparfaite, si elle était toute seule, se rencontre très parfaite en sa nature, si elle est regardée comme partie de tout cet Univers. Et quoique, depuis que j'ai fait dessein de douter de toutes choses, je n'ai connu certainement que mon existence et celle de Dieu, toutefois aussi, depuis que j'ai reconnu l'infinie puissance de Dieu, je ne saurais nier qu'il n'ait produit beaucoup d'autres choses, ou du moins qu'il n'en puisse produire, en sorte que j'existe et sois placé dans le monde, comme faisant partie de l'universalité de tous les êtres.

45 En suite de quoi, me regardant de plus près, et considérant quelles sont mes erreurs (lesquelles seules témoignent qu'il y a en moi de l'imperfection), je trouve qu'elles dépendent du concours de deux causes, à savoir, de la puissance de connaître qui est en moi, et de la puissance d'élire, ou bien de mon libre arbitre: c'est-à-dire, de mon entendement, et ensemble de ma volonté. Car par l'entendement seul je n'assure ni ne nie aucune chose, mais je conçois seulement les idées des choses, que je puis assurer ou nier. Or, en le considérant ainsi précisément, on peut dire qu'il ne se trouve jamais en lui aucune erreur, pourvu qu'on prenne le mot d'erreur en sa propre signification. Et encore qu'il y ait peut-être une infinité de choses dans le monde, dont je n'ai aucune idée en mon entendement, on ne peut pas dire pour cela qu'il soit privé de ces idées, comme de quelque chose qui soit due à sa nature, mais seulement qu'il ne les a pas; parce qu'en effet il n'y a aucune raison qui puisse prouver que Dieu ait dû me donner une plus grande et plus ample faculté de connaître, que celle qu'il m'a donnée; et, quelque adroit et savant ouvrier que je me le représente, je ne dois pas pour cela penser qu'il ait dû mettre dans chacun de ses ouvrages toutes les perfections qu'il peut mettre dans quelques-uns. Je ne puis pas aussi me plaindre que Dieu ne m'a pas donné un libre arbitre, ou une volonté assez ample

no me parece que yo pueda, sin temeridad, investigar y tratar de descubrir los fines impenetrables de Dios.

Además, me viene también a la mente que no se debe considerar una sola criatura por separado cuando se investiga si las obras de Dios son perfectas, sino en general a todas las criaturas en conjunto. Porque la misma cosa que podría tal vez con cierta razón parecer muy imperfecta si se hallara sola, se la descubre muy perfecta en su naturaleza si es mirada como parte de todo este Universo. Y aunque, desde que tomé la decisión de dudar de todo, no he conocido con certeza sino mi existencia y la de Dios, sin embargo así también, desde que reconocí el infinito poder de Dios, yo no podría negar que haya producido muchas otras cosas, o, por lo menos, que no pueda producirlas, de manera que yo exista y me halle colocado en el mundo como haciendo parte de la universalidad de todos los seres.

Después de lo cual, al observarme más de cerca y mirar cuáles 45
son mis errores (los que por sí solos testifican que en mí hay imperfección), encuentro que dependen del concurso de dos causas, a saber, del poder de conocimiento que hay en mí, y del poder de elección, o sea, de mi libre albedrío: es decir, de mi entendimiento junto con mi voluntad. Porque por el entendimiento solo yo no afirmo ni niego nada, sino que sólo concibo las ideas de las cosas que puedo afirmar o negar. Ahora bien, al considerarlo así de manera precisa, se puede decir que en él nunca hay error alguno, con tal de que se tome el término error en su significado propio. Y aunque tal vez haya en el mundo una infinidad de cosas de las cuales no tengo ninguna idea en mi entendimiento, no se puede decir por ello que el entendimiento esté privado de esas ideas como de algo que le sea debido a su naturaleza, sino sólo que no las tiene; porque, en efecto, no hay razón alguna que pueda probar que Dios haya debido darme una facultad de conocer mayor y más amplia que la que me ha dado; y, por más diestro y sabio obrero que me lo represente, no debo por ello pensar que él ha debido colocar en cada una de sus obras todas las perfecciones que puede colocar en algunas. Tampoco puedo quejarme de que Dios no me haya dado un libre albedrío o una voluntad bastante amplia y perfecta, porque

et parfaite, puisqu'en effet je l'expérimente si vague et si étendue, qu'elle n'est renfermée dans aucunes bornes. Et ce qui me semble bien remarquable en cet endroit, est que, de toutes les autres choses qui sont en moi, il n'y en a aucune si parfaite et si étendue, que je ne reconnaisse bien qu'elle pourrait être encore plus grande et plus parfaite. Car, par exemple, si je considère la faculté de concevoir qui est en moi, je trouve qu'elle est d'une fort petite étendue, et grandement limitée, et tout ensemble je me représente l'idée d'une autre faculté beaucoup plus ample, et même infinie; et de cela seul que je puis me représenter son idée, je connais sans difficulté qu'elle appartient à la nature de Dieu. En même façon, si j'examine la mémoire, ou l'imagination, ou quelque autre puissance, je n'en trouve aucune qui ne soit en moi très petite et bornée, et qui en Dieu ne soit immense et infinie. Il n'y a que la seule volonté, que j'expérimente en moi être si grande, que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue: en sorte que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu. Car, encore qu'elle soit incomparablement plus grande dans Dieu, que dans moi,
46 soit à raison de la | connaissance et de la puissance, qui s'y trouvant jointes la rendent plus ferme et plus efficace, soit à raison de l'objet, d'autant qu'elle se porte et s'étend infiniment à plus de choses; elle ne me semble pas toutefois plus grande, si je la considère formellement et précisément en elle-même. Car elle consiste seulement en ce que nous pouvons faire une chose, ou ne la faire pas (c'est-à-dire affirmer ou nier, poursuivre ou fuir), ou plutôt seulement en ce que, pour affirmer ou nier, poursuivre ou fuir les choses que l'entendement nous propose, nous agissons en telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne. Car, afin que je sois libre, il n'est pas nécessaire que je sois indifférent à choisir l'un ou l'autre des deux contraires; mais plutôt, d'autant plus que je penche vers l'un, soit que je connaisse évidemment que le bien et le vrai s'y rencontrent, soit que Dieu dispose ainsi l'intérieur de ma pensée, d'autant plus librement j'en fais choix et je l'embrasse. Et certes la grâce divine et la connaissance naturelle, bien loin de diminuer ma liberté, l'augmentent plutôt, et la fortifient. De façon que cette indifférence que je sens, lorsque je ne suis point emporté vers un côté plutôt que

la experimento en efecto tan indeterminada y extensa, que no se halla encerrada dentro de ningún lindero. Y lo que me parece muy significativo a este propósito es que, de todas las demás cosas que hay en mí, ninguna de ellas es tan perfecta y tan extensa que no reconozca que podría muy bien ser todavía mayor y más perfecta. Porque, por ejemplo, si considero la facultad de concebir que hay en mí, encuentro que es de muy poca extensión y en extremo limitada, y a la vez me represento la idea de otra facultad mucho más amplia y hasta infinita; y por el solo hecho de poderme representar su idea, conozco sin dificultad que esa facultad pertenece a la naturaleza de Dios. De la misma manera, si examino la memoria o la imaginación, o algún otro poder, no encuentro ninguno que no sea en mí muy pequeño y limitado, y que en Dios no sea inmenso e infinito. Sólo hay la voluntad, que experimento que es en mí tan grande, que no concibo la idea de ninguna otra más amplia y más extensa: de manera que es ella principalmente la que me hace conocer que llevo la imagen y la semejanza de Dios. Porque, aunque ella sea incomparablemente mayor en Dios que en mí, ya sea en razón del conocimiento y del poder, que al encontrarse juntos 46
la vuelven más firme y más eficaz, ya sea en razón del objeto, en cuanto ella se orienta y se extiende a infinitamente más cosas; sin embargo, no me parece que sea mayor, si la considero formalmente y de manera precisa en sí misma. Porque ella sólo consiste en que podamos hacer algo o no hacerlo (es decir, afirmar o negar, buscar o huir), o, más bien, sólo en que para afirmar o negar, buscar o huir las cosas que el entendimiento nos propone, actuamos de tal manera que no sentimos que ninguna fuerza exterior nos constriña a ello. Porque, para que yo sea libre, no es necesario que sea indiferente para escoger uno u otro de dos contrarios; sino que, más bien, en cuanto más me incline hacia uno de ellos, ya sea porque conozca con evidencia que el bien y lo verdadero se encuentran en él, ya sea porque Dios disponga así lo interior de mi pensamiento, tanto más libremente lo escojo y lo abrazo. Y es cierto que la gracia divina y el conocimiento natural, muy lejos de disminuir mi libertad, más bien la aumentan y la fortifican. De manera que esa indiferencia que siento cuando no soy llevado hacia un lado más

vers un autre par le poids d'aucune raison, est le plus bas degré de la liberté, et fait plutôt paraître un défaut dans la connaissance, qu'une perfection dans la volonté, car si je connaissais toujours clairement ce qui est vrai et ce qui est bon, je ne serais jamais en peine de délibérer quel jugement et quel choix je devrais faire; et ainsi je serais entièrement libre, sans jamais être indifférent.

De tout ceci je reconnais que ni la puissance de vouloir, laquelle j'ai reçue de Dieu, n'est point d'elle-même la cause de mes erreurs, car elle est très ample et très parfaite en son espèce; ni aussi la puissance d'entendre ou de concevoir: car ne concevant rien que par le moyen de cette puissance que Dieu m'a donnée pour concevoir, sans doute que tout ce que je conçois, je le conçois comme il faut, et il n'est pas possible qu'en cela je me trompe. D'où est-ce donc que naissent mes erreurs? C'est à savoir, de cela seul que, la volonté étant beaucoup plus ample et plus étendue que l'entendement, je ne la contiens pas dans les mêmes limites, mais que je l'étends aussi aux choses que je n'entends pas; auxquelles étant de soi indifférente, elle s'égare fort aisément, et choisit le mal pour le bien, ou le faux pour le vrai. Ce qui fait que je me trompe et que je pèche.

Par exemple, examinant ces jours passés si quelque chose existait dans le monde, et connaissant que, de cela seul que j'exa-
47 minais | cette question, il suivait très évidemment que j'existais moi-même, je ne pouvais pas m'empêcher de juger qu'une chose que je concevais si clairement était vraie, non que je m'y trouvasse forcé par aucune cause extérieure, mais seulement, parce que d'une grande clarté qui était en mon entendement, a suivi une grande inclination en ma volonté; et je me suis porté à croire avec d'autant plus de liberté, que je me suis trouvé avec moins d'indifférence. Au contraire, à présent je ne connais pas seulement que j'existe, en tant que je suis quelque chose qui pense, mais il se présente aussi à mon esprit une certaine idée de la nature corporelle: ce qui fait que je doute si cette nature qui pense, qui est en moi, ou plutôt par laquelle je suis ce que je suis, est différente de cette nature corporelle, ou bien si toutes deux ne sont qu'une même chose. Et je suppose ici que je ne connais encore aucune raison, qui me persuade plutôt l'un que l'autre: d'où il suit que je suis entièrement

que hacia otro por el peso de alguna razón, es el grado más bajo de libertad, y hace más bien aparecer un defecto en el conocimiento que una perfección en la voluntad; porque si yo conociera siempre con claridad lo que es verdadero y lo que es bueno, nunca me fatigaría deliberando qué juicio y qué escogencia debería hacer; y sería así por completo libre, sin ser nunca indiferente.

Por todo esto reconozco que, ni el poder de voluntad que he recibido de Dios es por sí mismo la causa de mis errores, porque es muy amplio y muy perfecto en su especie; ni tampoco el poder de entendimiento o de concepción: porque, al no concebir nada sino mediante este poder que Dios me ha dado para concebir, no hay duda que todo lo que concibo lo concibo como conviene, y no es posible que me engañe en ello. Pero entonces ¿de dónde nacen mis errores? A saber, únicamente de que, al ser la voluntad mucho más amplia y más extensa que el entendimiento, no la contengo dentro de los mismos límites, sino que la extiendo también a las cosas que no entiendo; con respecto a la cuales, como ella es indiferente, se extravía muy fácilmente y escoge el mal por el bien, o lo falso por lo verdadero. Lo que hace que yo me engañe y peque.

Por ejemplo, al examinar en estos días pasados si existía algo en el mundo, y al conocer que por el solo hecho de que yo examinara esa cuestión se seguía con mucha evidencia que yo mismo 47
existía, no podía impedirme juzgar que una cosa que concebía tan claramente era verdadera, no porque me encontrase forzado a ello por una causa exterior, sino únicamente porque de una gran claridad que había en mi entendimiento se siguió una gran inclinación en mi voluntad; y me vi llevado a creer con tanta más libertad, cuanto con menos indiferencia me encontraba. Por el contrario, en este momento no sólo conozco que existo en tanto que soy una cosa que piensa, sino que se presenta también a mi espíritu una cierta idea de la naturaleza corporal: lo cual hace que yo dude si esa naturaleza que piensa, que está en mí, o más bien, por la cual soy lo que soy, es diferente de esta naturaleza corporal, o bien, si ambas no son más que una sola cosa. Y supongo aquí que aún no conozco ninguna razón que me persuada de lo uno más bien que de lo otro: de donde se sigue que soy por completo

indifférent à le nier, ou à l'assurer, ou bien même à m'abstenir d'en donner aucun jugement.

Et cette indifférence ne s'étend pas seulement aux choses dont l'entendement n'a aucune connaissance, mais généralement aussi à toutes celles qu'il ne découvre pas avec une parfaite clarté, au moment que la volonté en délibère; car, pour probables que soient les conjectures qui me rendent enclin à juger quelque chose, la seule connaissance que j'ai que ce ne sont que des conjectures, et non des raisons certaines et indubitables, suffit pour me donner occasion de juger le contraire. Ce que j'ai suffisamment expérimenté ces jours passés lorsque j'ai posé pour faux tout ce que j'avais tenu auparavant pour très véritable, pour cela seul que j'ai remarqué que l'on en pouvait douter en quelque sorte.

Or si je m'abstiens de donner mon jugement sur une chose, lorsque je ne la conçois pas avec assez de clarté et de distinction, il est évident que j'en use fort bien, et que je ne suis point trompé; mais si je me détermine à la nier, ou assurer, alors je ne me sers plus comme je dois de mon libre arbitre; et si j'assure ce qui n'est pas vrai, il est évident que je me trompe, même aussi, encore que je juge selon la vérité, cela n'arrive que par hasard, et je ne laisse pas de faillir, et d'user mal de mon libre arbitre[2]; car la lumière naturelle nous enseigne que la connaissance de l'entendement doit toujours précéder la détermination de la volonté. Et c'est dans ce mauvais
48 usage du libre arbitre, que se rencontre la privation qui | constitue la forme de l'erreur. La privation, dis-je, se rencontre dans l'opération, en tant qu'elle procède de moi; mais elle ne se trouve pas dans la puissance que j'ai reçue de Dieu, ni même dans l'opération, en tant qu'elle dépend de lui. Car je n'ai certes aucun sujet de me plaindre, de ce que Dieu ne m'a pas donné une intelligence plus capable, ou une lumière naturelle plus grande que celle que je tiens de lui, puisqu'en effet il est du propre de l'entendement fini, de ne pas comprendre une infinité de choses, et du propre d'un entendement créé d'être fini: mais j'ai tout sujet de lui rendre grâces, de ce que, ne m'ayant jamais rien dû, il m'a néanmoins donné tout le peu de

2 1ª edición: omite *arbitre.*

indiferente para negarlo o para afirmarlo, o bien, hasta para abstenerme de juzgar sobre ello.

Y esta indiferencia no se extiende únicamente a las cosas de las cuales el entendimiento no tiene conocimiento alguno, sino también en general a todas aquellas que él no descubre con una perfecta claridad en el momento en que la voluntad delibera sobre ello; porque, por más probables que sean las conjeturas que me vuelven propenso a juzgar algo, el solo conocimiento que tengo de que no son más que conjeturas y no razones ciertas e indudables, es suficiente para darme la ocasión de juzgar lo contrario. Esto lo he experimentado suficientemente en estos días pasados, cuando puse como falso todo lo que había tenido antes por muy verdadero, por el solo hecho de haber notado que se podía dudar de ello en alguna forma.

Ahora bien, si me abstengo de dar mi juicio sobre alguna cosa cuando no la conozco con suficiente claridad y distinción, es evidente que uso mi juicio muy bien y que no me engaño; pero si me determino a negarla o a afirmarla, entonces ya no me sirvo como debo de mi libre albedrío; y si afirmo lo que no es verdadero, es evidente que me engaño, e incluso, aunque juzgue según la verdad, ello no sucede sino por azar, y no dejo de engañarme y de usar mal mi libre albedrío; porque la luz natural nos enseña que el conocimiento del entendimiento debe siempre preceder a la determinación de la voluntad. Y en este mal uso del libre albedrío es donde se encuentra la privación que constituye la forma del error. La pri- 48
vación, digo, se encuentra en la operación en tanto que procede de mí: pero no se encuentra en el poder que he recibido de Dios, ni tampoco en la operación en cuanto depende de él. Porque en verdad no tengo motivo para quejarme de que Dios no me haya dado una inteligencia más capaz, o una luz natural mayor de la que tengo de él, puesto que, en efecto, es propio del entendimiento finito no comprender una infinidad de cosas, y es propio de un entendimiento creado ser finito: pero tengo todos los motivos para darle gracias de que, no debiéndome nunca nada, sin embargo me haya dado todas las pocas perfecciones que hay en mí; muy lejos de concebir sentimientos tan injustos, como imaginar que él me ha despojado o me ha retenido injustamente las demás perfecciones

perfections qui est en moi; bien loin de concevoir des sentiments si injustes que de m'imaginer qu'il m'ait ôté ou retenu injustement les autres perfections qu'il ne m'a point données. Je n'ai pas aussi sujet de me plaindre, de ce qu'il m'a donné une volonté plus étendue que l'entendement, puisque, la volonté ne consistant qu'en une seule chose, et son sujet étant comme indivisible, il semble que sa nature est telle qu'on ne lui saurait rien ôter sans la détruire; et certes plus elle se trouve être grande, et plus j'ai à remercier la bonté de celui qui me l'a donnée. Et enfin je ne dois pas aussi me plaindre, de ce que Dieu concourt avec moi pour former les actes de cette volonté, c'est-à-dire les jugements dans lesquels je me trompe, parce que ces actes-là sont entièrement vrais, et absolument bons, en tant qu'ils dépendent de Dieu; et il y a en quelque sorte plus de perfection en ma nature, de ce que je les puis former, que si je ne le pouvais pas. Pour la privation, dans laquelle seule consiste la raison formelle de l'erreur et du péché, elle n'a besoin d'aucun concours de Dieu, puisque ce n'est pas une chose ou un être, et que, si on la rapporte à Dieu comme à sa cause, elle ne doit pas être nommée privation, mais seulement négation, selon la signification qu'on donne à ces mots dans l'École.

Car en effet ce n'est point une imperfection en Dieu, de ce qu'il m'a donné la liberté de donner mon jugement, ou de ne le pas donner, sur certaines choses dont il n'a pas mis une claire et distincte connaissance en mon entendement; mais sans doute c'est en moi une imperfection, de ce que je n'en use pas bien, et que je donne témérairement mon jugement, sur des choses que je ne conçois qu'avec obscurité et confusion.

Je vois néanmoins qu'il était aisé à Dieu de faire en sorte que je ne me trompasse jamais, quoique je demeurasse libre, et d'une connaissance bornée, à savoir, en donnant à mon entendement
49 une claire et distincte intelligence de toutes les choses dont je devais jamais délibérer, ou bien seulement s'il eût si profondément gravé dans ma mémoire la résolution de ne juger jamais d'aucune chose sans la concevoir clairement et distinctement, que je ne la pusse jamais oublier. Et je remarque bien qu'en tant que je me considère

que no me ha dado. Tampoco tengo motivos para quejarme de que me haya dado una voluntad más extensa que el entendimiento, ya que, como la voluntad no consiste más que en una sola cosa y al ser su sujeto como indivisible,[1] parece que su naturaleza es tal que no se le podría quitar nada sin destruirla; y en verdad que, entre mayor se la encuentre, tanto más tengo que agradecer a la bondad de Dios que me la ha dado. Y en fin, tampoco debo quejarme de que Dios concurra conmigo para formar los actos de esta voluntad, es decir, los juicios en los que me engaño, porque esos actos son por completo verdaderos y absolutamente buenos en tanto que dependen de Dios; y en cierta forma hay más perfección en mi naturaleza por el hecho de que pueda formarlos, que si no lo pudiera. En cuanto a la privación, en la que únicamente consiste la razón formal del error y del pecado, no tiene necesidad alguna del concurso de Dios, puesto que no es una cosa o un ser, y si se la refiere a Dios como a su causa, no debe ser llamada privación, sino sólo negación, según el significado que se le da en la Escuela a estas palabras.

Porque, en efecto, no hay una imperfección en Dios por el hecho de que me haya dado la libertad de dar mi juicio o de no darlo acerca de ciertas cosas de las que no ha puesto en mi entendimiento un conocimiento claro y distinto; pero es sin duda una imperfección en mí el hecho de que yo no la use bien, y que haga mi juicio en forma temeraria sobre cosas que no concibo sino con oscuridad y confusión.

Veo, sin embargo, que a Dios le hubiera sido fácil hacer de tal manera que no me equivocase nunca, aunque siguiera siendo libre y con un conocimiento limitado, a saber, dándole a mi entendimiento una clara y distinta inteligencia de todas las cosas sobre las cuales yo debería deliberar, o bien, con sólo haber gravado tan profundamente en mi memoria la resolución de no juzgar nunca sobre algo sin concebirlo con claridad y distinción, que nunca pudiese olvidarla. Y noto que, en cuanto me considero por completo solo, 49

1 Texto latino: «*cum enim voluntas in una tantum re, et tamquam in indivisibili consistat...*» (porque como la voluntad consiste en una sola cosa y como en lo indivisible).

tout seul, comme s'il n'y avait que moi au monde, j'aurais été beaucoup plus parfait que je ne suis, si Dieu m'avait créé tel que je ne faillasse jamais. Mais je ne puis pas pour cela nier, que ce ne soit en quelque façon une plus grande perfection dans tout l'Univers, de ce que quelques-unes de ses parties ne sont pas exemptes de défauts, que si elles étaient toutes semblables. Et je n'ai aucun droit de me plaindre, si Dieu, m'ayant mis au monde, n'a pas voulu me mettre au rang des choses les plus nobles et les plus parfaites. Même j'ai sujet de me contenter de ce que, s'il ne m'a pas donné la vertu de ne point faillir, par le premier moyen que j'ai ci-dessus déclaré, qui dépend d'une claire et évidente connaissance de toutes les choses dont je puis délibérer, il a au moins laissé en ma puissance l'autre moyen, qui est de retenir fermement la résolution de ne jamais donner mon jugement sur les choses dont la vérité ne m'est pas clairement connue. Car quoique je remarque cette faiblesse en ma nature, que je ne puis attacher continuellement mon esprit à une même pensée, je puis toutefois, par une méditation attentive et souvent réitérée, me l'imprimer si fortement en la mémoire, que je ne manque jamais de m'en ressouvenir, toutes les fois que j'en aurai besoin, et acquérir de cette façon l'habitude de ne point faillir. Et, d'autant que c'est en cela que consiste la plus grande et principale perfection de l'homme, j'estime n'avoir pas peu gagné par cette[3] Méditation, que d'avoir[4] découvert la cause des faussetés et des erreurs.

Et certes il n'y en peut avoir d'autre que celle que j'ai expliquée; car toutes les fois que je retiens tellement ma volonté dans les bornes de ma connaissance, qu'elle ne fait aucun jugement que des choses qui lui sont clairement et distinctement représentées par l'entendement, il ne se peut faire que je me trompe; parce que toute conception claire et distincte est sans doute quelque chose de réel et de positif, et partant ne peut tirer son origine du néant, mais doit nécessairement avoir Dieu pour son auteur, Dieu, dis-je, qui, étant souverainement parfait, ne peut être cause d'aucune erreur; et par conséquent il faut conclure qu'une telle conception ou un tel jugement est véritable.

3 1ª edición: *en cette*; fe de erratas: «Léase: *par cette*».

4 1ª, 2ª y 3ª edición: *d'avoir*; fé de erratas: «Léase: *que d'avoir*».

como si no hubiese en el mundo nada más que yo, hubiera sido mucho más perfecto de lo que soy si Dios me hubiera creado de tal manera que no me equivocara nunca. Pero por ello no puedo negar que de alguna manera haya más perfección en todo el Universo por el hecho de que algunas de sus partes no estén exentas de defectos, que si todas fueran iguales. Y no tengo derecho alguno para quejarme si Dios, habiéndome puesto en el mundo, no ha querido colocarme en el nivel de las cosas más nobles y más perfectas; y tengo hasta motivo de contentamiento por el hecho de que, si no me ha dado la virtud de no equivocarme por el primer medio que he explicado más arriba, que depende de un conocimiento claro y evidente de todas las cosas sobre las que puedo deliberar, al menos ha dejado en mi poder el otro medio, que consiste en sostener con firmeza la resolución de nunca dar mi juicio sobre las cosas cuya verdad no me es conocida con claridad. Porque, aunque noto en mi naturaleza la debilidad de no poder fijar en forma continua mi espíritu sobre un mismo pensamiento, puedo, sin embargo, gracias a una meditación atenta y repetida con frecuencia, imprimírmelo de manera tan fuerte en mi memoria, que nunca falle en acordarme de él cada vez que lo necesite, y en adquirir de esa manera el hábito de no equivocarme. Y dado que en esto consiste la mayor y principal perfección del hombre, estimo no haber ganado poco con esta Meditación al haber descubierto la causa de las falsedades y los errores.

Y en verdad no puede haber otra que la que he explicado; porque siempre que retengo de tal manera mi voluntad dentro de los límites de mi conocimiento, que no haga ningún juicio sino sobre las cosas que le son presentadas con claridad y distinción por el entendimiento, no puede suceder que me engañe; porque toda concepción clara y distinta es sin duda algo real y positivo, y por lo tanto no puede tomar su origen de la nada, sino que debe necesariamente tener a Dios por su autor, Dios, digo, que siendo 50
soberanamente perfecto, no puede ser causa de error alguno; y, por consiguiente, hay que concluir que tal concepción o tal juicio es verdadero.

Au reste je n'ai pas seulement appris aujourd'hui ce que je dois éviter pour ne plus faillir mais aussi ce que je dois faire pour parvenir à la connaissance de la vérité. Car certainement j'y parviendrai, si j'arrête suffisamment mon attention sur toutes les choses que je concevrai parfaitement, et si je les sépare des autres que je ne comprends qu'avec confusion et obscurité. À quoi dorénavant je prendrai soigneusement garde.

Por lo demás, hoy no he aprendido únicamente lo que debo evitar para no volver a equivocarme, sino también lo que debo hacer para llegar al conocimiento de la verdad. Porque llegaré allí con certeza, si concentro suficientemente mi atención sobre todas las cosas que llegue a concebir perfectamente, y si las separo de las demás que sólo comprendo confusa y oscuramente. A lo cual atenderé con gran cuidado de ahora en adelante.

Méditation cinquième

De l'essence des choses matérielles; et, derechef de Dieu, qu'il existe

IL ME RESTE BEAUCOUP d'autres choses à examiner, touchant les Attributs de Dieu, et touchant ma propre nature, c'est-à-dire celle de mon esprit: mais j'en reprendrai peut-être une autre fois la recherche. Maintenant (après avoir remarqué ce qu'il faut faire ou éviter pour parvenir à la connaissance de la vérité), ce que j'ai principalement à faire, est d'essayer de sortir et de me débarrasser de tous les doutes où je suis tombé ces jours passés, et voir si l'on ne peut rien connaitre de certain touchant les choses matérielles.

Mais avant que j'examine s'il y a de telles choses qui existent hors de moi, je dois considérer leurs idées, en tant qu'elles sont en ma pensée, et voir quelles sont celles qui sont distinctes, et quelles sont celles qui sont confuses.

En premier lieu, j'imagine distinctement cette quantité que les Philosophes appellent vulgairement la quantité continue, ou bien l'extension en longueur, largeur et profondeur, qui est en cette quantité, ou plutôt en la chose à qui on l'attribue. De plus, je puis nombrer en elle plusieurs diverses parties, et attribuer à chacune de ces parties toutes sortes de grandeurs, de figures, de situations, et de mouvements; et enfin, je puis assigner à chacun de ces mouvements toutes sortes de durées.

Quinta meditación

Acerca de la esencia de las cosas materiales; y otra vez acerca de Dios, que existe

ME QUEDAN MUCHAS OTRAS cosas por examinar referentes a los Atributos de Dios, y referentes a mi propia naturaleza, es decir, a la de mi espíritu: pero tal vez en otra ocasión retome de nuevo su investigación. Ahora (después de haber tomado nota sobre lo que hay que hacer o evitar para llegar al conocimiento de la verdad), lo principal que tengo por hacer es salir y desembarazarme de todas las dudas en las que he caído en estos días pasados, y ver si no se puede conocer nada cierto con respecto a las cosas materiales.

Pero antes de que examine si hay cosas tales que existan fuera de mí, debo considerar sus ideas en tanto que están en mi pensamiento, y ver cuáles son las distintas y cuáles las confusas.

En primer lugar, imagino con distinción esa cantidad que los Filósofos llaman vulgarmente la cantidad continua, o bien, la extensión en longitud, latitud y profundidad que se halla en esa cantidad, o más bien, en la cosa a la cual es atribuida. Además, puedo enumerar en ella muchas partes diversas y atribuirle a cada una toda clase de magnitudes, de figuras, de situaciones y de movimientos; y, en fin, puedo asignar a cada uno de esos movimientos toda clase de duraciones.

Et je ne connais pas seulement ces choses avec distinction, lorsque je les considère en général; mais aussi, pour peu que j'y applique mon attention, je conçois une infinité de particularités touchant les | nombres, les figures, les mouvements, et autres choses 51
semblables, dont la vérité se fait paraître avec tant d'évidence et s'accorde si bien avec ma nature, que lorsque je commence à les découvrir, il ne me semble pas que j'apprenne rien de nouveau, mais plutôt que je me ressouviens de ce que je savais déjà auparavant, c'est-à-dire que j'aperçois des choses qui étaient déjà dans mon esprit, quoique je n'eusse pas encore tourné ma pensée vers elles.

Et ce que je trouve ici de plus considérable, est que je trouve en moi une infinité d'idées de certaines choses, qui ne peuvent pas être estimées un pur néant, quoique peut-être elles n'aient aucune existence hors de ma pensée, et qui ne sont pas feintes par moi, bien qu'il soit en ma liberté de les penser ou ne les penser pas; mais elles ont leurs natures vraies et immuables. Comme, par exemple, lorsque j'imagine un triangle, encore qu'il n'y ait peut-être en aucun lieu du monde hors de ma pensée une telle figure, et qu'il n'y en ait jamais eu, il ne laisse pas néanmoins d'y avoir une certaine nature, ou forme, ou essence déterminée de cette figure, laquelle est immuable et éternelle, que je n'ai point inventée, et qui ne dépend en aucune façon de mon esprit; comme il paraît de ce que l'on peut démontrer diverses propriétés de ce triangle, à savoir, que les trois angles sont égaux à deux droits, que le plus grand angle est soutenu par le plus grand côté, et autres semblables, lesquelles maintenant, soit que je le veuille ou non, je reconnais très clairement et très évidemment être en lui, encore que je n'y aie pensé auparavant en aucune façon, lorsque je me suis imaginé la première fois un triangle; et partant on ne peut pas dire que je les aie feintes et inventées.

Et je n'ai que faire ici de m'objecter, que peut-être cette idée du triangle est venue en mon esprit par l'entremise de mes sens, parce que j'ai vu quelquefois des corps de figure triangulaire; car le puis former en mon esprit une infinité d'autres figures, dont on ne peut avoir le moindre soupçon que jamais elles me soient tombées sous les sens, et je ne laisse pas toutefois de pouvoir démontrer diverses

Y no sólo conozco estas cosas con distinción cuando las considero en general; sino que también, por poco que aplique mi atención a ello, concibo una infinidad de particularidades con respecto a los números, las figuras, los movimientos y otras cosas 51
semejantes, cuya verdad se muestra con tanta evidencia y concuerdan tan bien con mi naturaleza, que cuando comienzo a descubrirlas me parece que no aprendo nada nuevo, sino que más bien me acuerdo de lo que sabía ya antes, es decir, que percibo cosas que estaban ya en mí espíritu, aunque todavía no hubiera dirigido mi pensamiento hacia ellas.

Y lo que encuentro aquí más digno de ser considerado, es que descubro en mí una infinidad de ideas acerca de ciertas cosas que no pueden ser estimadas como pura nada, aunque tal vez no tengan ninguna existencia fuera de mi pensamiento, y que no son imaginadas por mí, aunque esté en mi libertad pensarlas o no pensarlas; pero tienen sus naturalezas verdaderas e inmutables. Como, por ejemplo, cuando imagino un triángulo, aunque tal vez no haya en ningún lugar del mundo fuera de mi pensamiento una figura tal, y nunca la haya habido, sin embargo no deja por ello de haber cierta naturaleza, o forma, o esencia determinada de esa figura, la cual es inmutable y eterna, no la he inventado yo, ni depende de ninguna manera de mi espíritu; como se muestra por el hecho de que se puedan demostrar diversas propiedades de ese triángulo, a saber, que los tres ángulos son iguales a dos rectos, que el ángulo mayor está sostenido por el lado mayor, y otras semejantes, las cuales ahora, lo quiera yo o no, reconozco con mucha claridad y mucha evidencia que están en él, aunque yo no haya pensado de ninguna manera en ello antes, cuando imaginé por vez primera un triángulo; y por lo tanto no se puede decir que yo las haya imaginado o inventado.

Y no viene al caso objetarme aquí que tal vez esta idea de triángulo haya venido a mi espíritu por intermedio de mis sentidos, porque alguna vez he visto cuerpos de figura triangular; porque puedo formar en mi espíritu una infinidad de otras figuras de las cuales no puede tenerse la menor sospecha de que alguna vez hayan caído bajo mis sentidos, y sin embargo no dejo de ser capaz

propriétés touchant leur nature, aussi bien que touchant celle du triangle: lesquelles certes doivent être toutes vraies, puisque je les conçois clairement. Et partant elles sont quelque chose, et non pas un pur néant; car il est très évident que tout ce qui est vrai est quelque chose, et j'ai déjà amplement démontré ci-dessus que toutes les choses que je connais clairement et distinctement sont vraies. Et quoique je ne l'eusse pas démontré, toutefois la nature de mon esprit est telle, que je ne me saurais empêcher de les estimer vraies, pendant que je les conçois clairement et | distinctement. Et je me
52 ressouviens que, lors même que j'étais encore fortement attaché aux objets des sens, j'avais tenu au nombre des plus constantes vérités celles que je concevais clairement et distinctement touchant les figures, les nombres, et les autres choses qui appartiennent à l'Arithmétique et à la Géométrie.

Or maintenant, si de cela seul que je puis tirer de ma pensée l'idée de quelque chose, il s'ensuit que tout ce que je reconnais clairement et distinctement appartenir à cette chose, lui appartient en effet, ne puis-je pas tirer de ceci un argument et une preuve démonstrative de l'existence de Dieu? Il est certain que je ne trouve pas moins en moi son idée, c'est-à-dire l'idée d'un être souverainement parfait, que celle de quelque figure ou de quelque nombre que ce soit. Et je ne connais pas moins clairement et distinctement qu'une actuelle et éternelle existence appartient à sa nature, que je connais que tout ce que je puis démontrer de quelque figure ou de quelque nombre, appartient véritablement à la nature de cette figure ou de ce nombre. Et partant, encore que tout ce que j'ai conclu dans les Méditations précédentes, ne se trouvât point véritable, l'existence de Dieu doit passer en mon esprit au moins pour aussi certaine, que j'ai estimé jusques ici toutes les vérités des Mathématiques, qui ne regardent que les nombres et les figures: bien qu'à la vérité. Cela ne paraisse pas d'abord entièrement manifeste, mais semble avoir quelque apparence de sophisme. Car, ayant accoutume dans toutes les autres choses de faire distinction entre l'existence et l'essence, je me persuade aisément que l'existence peut être séparée de l'essence de Dieu, et qu'ainsi on peut concevoir Dieu comme n'étant pas actuellement. Mais néanmoins, lorsque j'y pense avec plus d'attention,

de demostrar diversas propiedades respecto a su naturaleza, tan bien como respecto a la del triángulo: las cuales, es cierto, deben ser todas verdaderas, puesto que las concibo claramente. Y por lo tanto son algo y no una pura nada; porque es evidente que todo lo que es verdadero es algo, y he demostrado ya con amplitud más arriba que todas las cosas que conozco con claridad y distinción son verdaderas. Y aunque no lo hubiese demostrado, sin embargo la naturaleza de mi espíritu es tal, que yo no podría impedirme estimarlas como verdaderas mientras las concibo clara y distintamente. Y me acuerdo de que también, cuando todavía estaba atado 52
con fuerza a los objetos de los sentidos, había contado entre las más constantes verdades, aquellas que concebía con claridad y distinción respecto de las figuras, los números y las demás cosas que pertenecen a la Aritmética y a la Geometría.

Pero si del solo hecho de que puedo sacar de mi pensamiento la idea de una cosa, se sigue que todo lo que reconozco clara y distintamente que pertenece a esa cosa le pertenece en efecto ¿no puedo acaso sacar de ahí un argumento y una prueba demostrativa de la existencia de Dios? Es cierto que no encuentro menos en mí su idea, es decir, la idea de un ser soberanamente perfecto, que la de cualquier figura o de cualquier número. Y no conozco con menos claridad y distinción que una existencia actual y eterna le pertenece a su naturaleza, de lo que conozco que todo lo que puedo demostrar de alguna figura o de algún número pertenece en verdad a la naturaleza de esa figura o de ese número. Y por lo tanto, aunque se hallara que todo lo que he concluido en las anteriores Meditaciones no es verdadero, la existencia de Dios debe pasar en mi espíritu por lo menos como tan cierta, como he estimado hasta ahora todas las verdades de las Matemáticas que sólo se refieren a números y figuras: aunque en verdad esto no se muestre a primera vista por completo evidente, sino que parezca tener una apariencia de sofisma. Porque, habiéndome acostumbrado en todas las demás cosas a distinguir entre la existencia y la esencia, me persuado con facilidad de que la existencia puede ser separada de la esencia de Dios, y que se puede así concebir a Dios como no siendo actualmente. Pero sin embargo, cuando pienso en ello con más atención,

je trouve manifestement que l'existence ne peut non plus être séparée de l'essence de Dieu, que de l'essence d'un triangle rectiligne la grandeur de ses trois angles égaux à deux droits, ou bien de l'idée d'une montagne l'idée d'une vallée; en sorte qu'il n'y a pas moins de répugnance de concevoir un Dieu (c'est-à-dire un être souverainement parfait) auquel manque l'existence (c'est-à-dire auquel manque quelque perfection), que de concevoir une montagne qui n'ait point de vallée.

Mais encore qu'en effet je ne puisse pas concevoir un Dieu sans existence, non plus qu'une montagne sans vallée, toutefois, comme de cela seul que je conçois une montagne avec une vallée, il ne s'en-
53 suit pas qu'il y ait aucune montagne dans le monde, de même aussi, quoique je conçoive Dieu avec l'existence, il semble qu'il ne s'ensuit pas pour cela qu'il y en ait aucun qui existe: car ma pensée n'impose aucune nécessité aux choses; et comme il ne tient qu'à moi d'imaginer un cheval ailé, encore qu'il n'y en ait aucun qui ait des ailes, ainsi je pourrais peut-être attribuer l'existence à Dieu, encore qu'il n'y eût aucun Dieu qui existât. Tant s'en faut, c'est ici qu'il y a un sophisme caché sous l'apparence de cette objection: car de ce que je ne puis concevoir une montagne sans vallée, il ne s'ensuit pas qu'il y ait au monde aucune montagne, ni aucune vallée, mais seulement que la montagne et la vallée, soit qu'il y en ait, soit qu'il n'y en ait point, ne se peuvent en aucune façon séparer l'une d'avec l'autre; au lieu que, de cela seul que je ne puis concevoir Dieu sans existence, il s'ensuit que l'existence est inséparable de lui, et partant puisse pas qu'il existe véritablement: non pas que ma pensée puisse faire que cela soit de la sorte, et qu'elle impose aux choses aucune nécessité; mais, au contraire, parce que la nécessité de la chose même, à savoir de l'existence de Dieu, détermine ma pensée à le concevoir de cette façon. Car il n'est pas en ma liberté de concevoir un Dieu sans existence (c'est-à-dire un être souverainement parfait sans une souveraine perfection), comme il m'est libre d'imaginer un cheval sans ailes ou avec des ailes.

Et on ne doit pas dire ici qu'il est à la vérité nécessaire que j'avoue que Dieu existe, après que j'ai supposé qu'il possède toutes sortes de perfections, puisque l'existence en est une, mais qu'en

encuentro con evidencia que la existencia no puede separarse de la esencia de Dios, tanto como no puede separarse de la esencia del triángulo rectángulo la magnitud de sus tres ángulos que igualan a dos rectos, o bien, de la idea de una montaña la idea de un valle; de tal manera que no hay menos repugnancia en concebir un Dios (es decir, un ser soberanamente perfecto) al que le falte la existencia (es decir, al que le falte alguna perfección), que en concebir una montaña que no tenga valle.

Ahora bien, aunque yo no pueda en efecto concebir un Dios sin existencia, como tampoco una montaña sin valle, sin embargo, así como del solo hecho de que yo conciba una montaña con valle no se sigue que haya una montaña en el mundo, así, aunque yo 53
conciba a Dios con existencia, parece que tampoco se sigue por ello que haya uno que exista: porque mi pensamiento no le impone ninguna necesidad a las cosas; y así como sólo depende de mí el que imagine un caballo alado, aunque no haya ninguno que tenga alas, así podría yo tal vez atribuir la existencia a Dios, aunque no hubiera ningún Dios que existiera. Por el contrario, lo que hay aquí es un sofisma oculto bajo la apariencia de esta objeción: porque, del hecho de que yo no pueda concebir una montaña sin valle, no se sigue que haya en el mundo alguna montaña, o algún valle, sino únicamente que la montaña y el valle, ya sea que se den o que no se den, no pueden de ninguna manera separarse una del otro; mientras que, por el sólo hecho de que yo no pueda concebir a Dios sin existencia, se sigue que la existencia es inseparable de él, y que por lo tanto existe en verdad: no es que mi pensamiento pueda hacer que ello sea de esa manera, y que le imponga a las cosas alguna necesidad; sino, por el contrario, porque la necesidad de la cosa misma, a saber, la existencia de Dios, determina mi pensamiento a concebirlo de esa manera. Porque no está en mi libertad concebir un Dios sin existencia (es decir, un ser soberanamente perfecto sin una soberana perfección), así como soy libre para imaginar un caballo sin alas o con alas.

Y no debe decirse aquí que en verdad es necesario que confiese que Dios existe, una vez que he supuesto que posee toda clase de perfecciones, puesto que la existencia es una de ellas, pero que

effet ma première supposition n'était pas nécessaire; de même qu'il n'est point nécessaire de penser que toutes les figures de quatre côtés se peuvent inscrire dans le cercle, mais que, supposant que j'aie cette pensée, je suis contraint d'avouer que le rhombe se peut inscrire dans le cercle, puisque c'est une figure de quatre côtés; et ainsi je serai contraint d'avouer une chose fausse. On ne doit point, dis-je, alléguer cela: car encore qu'il ne soit pas nécessaire que je tombe jamais dans aucune pensée de Dieu, néanmoins, toutes les fois qu'il m'arrive de penser à un être premier et souverain, et de tirer, pour ainsi dire, son idée du trésor de mon esprit, il est nécessaire que je lui attribue toutes sortes de perfections, quoique je ne vienne pas à les nombrer toutes, et à appliquer mon attention sur chacune d'elles en particulier. Et cette nécessité est suffisante pour me faire conclure (après que j'ai reconnu que l'existence est une perfection), que cet être premier et souverain existe véritablement: de même qu'il n'est pas nécessaire
54 que j'imagine jamais aucun triangle; mais | toutes les fois que je veux considérer une figure rectiligne composée seulement de trois angles, il est absolument nécessaire que je lui attribue toutes les choses qui servent à conclure que ses trois angles ne sont pas plus grands que deux droits, encore que peut-être je ne considère pas alors cela en particulier. Mais quand j'examine quelles figures sont capables d'être inscrites dans le cercle, il n'est en aucune façon nécessaire que je pense que toutes les figures de quatre côtés sont de ce nombre; au contraire, je ne puis pas même feindre que cela soit, tant que je ne voudrai rien recevoir en ma pensée, que ce que je pourrai concevoir clairement et distinctement. Et par conséquent il y a une grande différence entre les fausses suppositions, comme est celle-ci, et les véritables idées qui sont nées avec moi, dont la première et principale est celle de Dieu.

Car en effet je reconnais en plusieurs façons que cette idée n'est point quelque chose de feint ou d'inventé, dépendant seulement de ma pensée, mais que c'est l'image d'une vraie et immuable nature. Premièrement, à cause que je ne saurais concevoir autre chose que Dieu seul, à l'essence de laquelle l'existence appartienne avec nécessité. Puis aussi, parce qu'il ne m'est pas possible de concevoir deux ou plusieurs Dieux de même façon. Et, posé qu'il y en ait un maintenant qui existe, je vois clairement qu'il est nécessaire qu'il ait été

en efecto mi primera suposición no era necesaria; así como no es necesario pensar que todas las figuras de cuatro lados pueden inscribirse en el círculo, pero que, si se supone que tengo este pensamiento, me veo obligado a confesar que el rombo se puede inscribir en el círculo puesto que es una figura de cuatro lados; y así me vería obligado a confesar una cosa falsa. No se debe, digo yo, alegar esto: porque, aunque no sea necesario que alguna vez yo caiga en el pensamiento de Dios, sin embargo, siempre que me sucede pensar en un ser primero y soberano, y sacar, por decirlo así, su idea del tesoro de mi espíritu, es necesario que le atribuya toda clase de perfecciones, aunque no llegue a enumerarlas todas y a fijar mi atención sobre cada una de ellas en particular. Y esta necesidad es suficiente para hacerme concluir (después de que he reconocido que la existencia es una perfección), que ese ser primero y soberano existe verdaderamente: así como no es necesario que yo imagine alguna vez un triángulo; pero cada vez que quiera con- 54
siderar una figura rectilínea compuesta únicamente de tres ángulos, es absolutamente necesario que le atribuya todas las cosas que sirven para concluir que sus tres ángulos no son mayores que dos rectos, aunque tal vez entonces no considere esto en particular. Pero cuando examino cuáles figuras son capaces de ser inscritas en el círculo, no es necesario de ninguna manera que piense que todas las figuras de cuatro lados son de ese número; por el contrario, ni siquiera puedo imaginar que esto sea así mientras yo no acepte recibir en mi pensamiento sino lo que pueda concebir clara y distintamente. Y por consiguiente, hay una gran diferencia entre las falsas suposiciones, como ésta, y las verdaderas ideas que han nacido conmigo, de las cuales la primera y principal es la de Dios.

Porque, en efecto, reconozco de muchas maneras que esta idea no es algo imaginado o inventado, dependiente sólo de mi pensamiento, sino que es la imagen de una naturaleza verdadera e inmutable. En primer lugar, porque no podría concebir otra cosa, sino a Dios solo, a cuya esencia le pertenezca la existencia con necesidad. Luego, también, porque no me es posible concebir dos o muchos Dioses de la misma manera. Y habiendo puesto que haya ahora uno que existe, veo con claridad que es necesario que haya sido antes

auparavant de toute éternité, et qu'il soit éternellement à l'avenir. Et enfin, parce que je connais une infinité d'autres choses en Dieu, desquelles je ne puis rien diminuer ni changer.

Au reste, de quelque preuve et argument que je me serve, il en faut toujours revenir là, qu'il n'y a que les choses que je conçois clairement et distinctement, qui aient la force de me persuader entièrement. Et quoique entre les choses que je conçois de cette sorte, il y en ait à la vérité quelques-unes manifestement connues d'un chacun, et qu'il y en ait d'autres aussi qui ne se découvrent qu'à ceux qui les considèrent de plus près et qui les examinent plus exactement; toutefois, après qu'elles sont une fois découvertes, elles ne sont pas estimées moins certaines les unes que les autres. Comme, par exemple, en tout triangle rectangle, encore qu'il ne paraisse pas d'abord si facilement que le carré de la base est égal aux carrés des deux autres côtés, comme il est évident que cette base est opposée au plus grand angle, néanmoins, depuis que cela a été une fois reconnu, on est autant persuadé de la vérité de l'un que de l'autre. Et pour ce qui est de Dieu, certes, si mon esprit n'était prévenu d'aucuns préjugés, et que ma pensée ne se trouvât point divertie
55 par la présence continuelle des images des choses sensibles, | il n'y aurait aucune chose que je connusse plutôt ni plus facilement que lui. Car y a-t-il rien de soi plus clair et plus manifeste, que de penser qu'il y a un Dieu, c'est-à-dire un être souverain et parfait, en l'idée duquel seul l'existence nécessaire ou éternelle est comprise, et par conséquent qui existe?

Et quoique pour bien concevoir cette vérité, j'aie eu besoin d'une grande application d'esprit, toutefois à présent je ne m'en tiens pas seulement aussi assuré que de tout ce qui me semble le plus certain: mais, outre cela, je remarque que la certitude de toutes les autres choses en dépend si absolument, que sans cette connaissance il est impossible de pouvoir jamais rien savoir parfaitement.

Car encore que je sois d'une telle nature, que, dès aussitôt que je comprends quelque chose fort clairement et fort distinctement, je suis naturellement porté à la croire vraie; néanmoins, parce que je suis aussi d'une telle nature, que je ne puis pas avoir l'esprit

desde toda la eternidad, y que sea eternamente en el porvenir. Y en fin, porque conozco una infinidad de otras cosas en Dios que no puedo, ni disminuir, ni cambiar en nada.

Por lo demás, desde cualquier prueba o argumento que yo utilice, es necesario siempre volver a que únicamente las cosas que concibo clara y distintamente son las que tienen la fuerza para persuadirme por completo. Y aunque entre las cosas que concibo de esa manera haya en verdad algunas conocidas con evidencia por todos, y haya otras también que no son descubiertas sino por quienes las consideran de más cerca y las examinan con mayor exactitud; sin embargo, después de que han sido una vez descubiertas, no se las estima a unas menos ciertas que a las otras. Como, por ejemplo, en todo triángulo rectángulo, aunque a primera vista no se muestre que el cuadrado de la base sea igual a los cuadrados de los otros dos lados con tanta facilidad como es evidente que esa base se opone al ángulo mayor, sin embargo, después de que esto ha sido reconocido una vez, se está tan persuadido de la verdad de lo uno como de lo otro. Y en lo que concierne a Dios, es cierto que si mi espíritu no estuviera prevenido por algunos prejuicios, y mi pensamiento no se hallara distraído por la presencia continua de imágenes de cosas sensibles, no habría nada que yo conociera más pronto y con 55
más facilidad que a él. Porque ¿hay acaso algo de suyo más claro y más evidente que pensar que hay un Dios, es decir, un ser soberano y perfecto, en cuya idea únicamente la existencia necesaria o eterna está comprendida, y que por consiguiente existe?

Y aunque para concebir esta verdad yo haya tenido necesidad de una gran aplicación de espíritu, ahora, sin embargo, no sólo me encuentro tan seguro de ella como de todo aquello que me parece lo más cierto, sino que, además de eso, noto que la certeza de todas las demás cosas depende de ella de manera tan absoluta, que sin ese conocimiento resulta imposible poder saber nunca nada perfectamente.

Porque, aunque yo sea de tal naturaleza que, desde el mismo momento en que comprendo alguna cosa muy clara y distintamente, me veo naturalmente llevado a creerla verdadera; sin embargo, puesto que soy también de una naturaleza tal que no puedo tener

toujours attaché à une même chose, et que souvent je me ressouviens d'avoir jugé une chose être vraie; lorsque je cesse de considérer les raisons qui m'ont oblige à la juger telle, il peut arriver pendant ce temps-là que d'autres raisons se présentent à moi, lesquelles me feraient aisément changer d'opinion, si j'ignorais qu'il y eût un Dieu. Et ainsi je n'aurais jamais une vraie et certaine science d'aucune chose que ce soit, mais seulement de vagues et inconstantes opinions.

Comme, par exemple, lorsque je considère la nature du triangle, je connais évidemment, moi qui suis un peu versé dans la Géométrie, que ses trois angles sont égaux à deux droits, et il ne m'est pas possible de ne le point croire, pendant que j 'applique ma pensée à sa démonstration; mais aussitôt que je l'en détourne, encore que je me ressouvienne de l'avoir clairement comprise, toutefois il se peut faire aisément que je doute de sa vérité, si j'ignore qu'il y ait un Dieu. Car je puis me persuader d'avoir été fait tel par la nature, que je me puisse aisément tromper, même dans les choses que je crois comprendre avec le plus d'évidence et de certitude; vu principalement que je me ressouviens d'avoir souvent estimé beaucoup de choses pour vraies et certaines, lesquelles par après d'autres raisons m'ont porté à juger absolument fausses.

Mais après que j'ai reconnu qu'il y a un Dieu, parce qu'en même temps j'ai reconnu aussi que toutes choses dépendent de lui, et qu'il n'est point trompeur, et qu'en suite de cela j'ai jugé que tout ce que je conçois clairement et distinctement ne peut manquer d'être vrai:
56 encore que je ne pense plus aux raisons pour lesquelles | j'ai jugé cela être véritable, pourvu que je me ressouvienne de l'avoir clairement et distinctement compris, on ne me peut apporter aucune raison contraire, qui me le fasse jamais révoquer en doute; et ainsi j'en ai une vraie et certaine science. Et cette même science s'étend aussi à toutes les autres choses que je me ressouviens d'avoir autrefois démontrées, comme aux vérités de la Géométrie, et autres semblables: car qu'est-ce que l'on me peut objecter, pour m'obliger à les révoquer en doute? Me dira-t-on que ma nature est telle que je suis fort sujet à me méprendre? Mais je sais déjà que je ne puis me tromper dans les jugements dont je connais clairement les raisons. Me dira-t-on que j'ai tenu autrefois beaucoup de choses

siempre el espíritu fijo en una misma cosa, y que con frecuencia me acuerdo de haber juzgado que algo era verdadero; cuando dejo de considerar las razones que me han obligado a juzgarlo tal, podría suceder que durante ese tiempo se me presentaran otras razones que con facilidad me hicieran cambiar de opinión si ignorara que había un Dios. Y así no tendría nunca de ninguna cosa una ciencia verdadera y cierta, sino sólo vagas e inconstantes opiniones.

Como, por ejemplo, cuando considero la naturaleza del triángulo, yo, que soy un poco versado en Geometría, conozco con evidencia que sus tres ángulos son iguales a dos rectos, y no me es posible no creerlo mientras que aplico mi pensamiento a su demostración; pero, en el mismo momento en que lo retiro, aunque me acuerde de haberlo comprendido con claridad, puede suceder con facilidad que yo dude de su verdad, si ignoro que hay un Dios. Porque puedo persuadirme de que he sido hecho de tal Naturaleza, que me puedo engañar con facilidad aun en las cosas que creo comprender con la mayor evidencia y certeza; teniendo en cuenta, sobre todo, que me acuerdo de haber estimado con frecuencia muchas cosas como verdaderas y ciertas, que luego otras razones me han llevado a juzgar como absolutamente falsas.

Pero después de que he reconocido que hay un Dios, puesto que al mismo tiempo he reconocido también que todas las cosas dependen de él, que no puede ser engañador y que luego de esto he juzgado que todo lo que concibo con claridad y distinción no puede dejar de ser verdadero: aunque no piense más en las razones por las cuales he juzgado que esto es verdadero, con tal de que me 56
recuerde haberlo comprendido clara y distintamente, no se me puede aportar ninguna razón en contrario que me lo haga poner otra vez en duda; y así tengo una ciencia verdadera y cierta. Y esta misma ciencia se extiende también a todas las demás cosas que recuerdo haber demostrado en otra ocasión, como las verdades de la Geometría y otras semejantes: porque ¿qué es lo que se me puede objetar para obligarme a ponerlas en duda? ¿Se me dirá acaso que mi naturaleza es tal que estoy muy sujeto a equivocarme? Pero ya sé que no puedo engañarme en los juicios cuyas razones conozco con claridad. ¿Se me dirá acaso que en otro tiempo he tenido por

pour vraies et certaines, lesquelles j'ai reconnues par après être fausses? Mais je n'avais connu clairement ni distinctement aucune de ces choses-là, et, ne sachant point encore cette règle par laquelle je m'assure de la vérité, j'avais été porté à les croire par des raisons que j'ai reconnues depuis être moins fortes que je ne me les étais pour lors imaginées. Que me pourra-t- on donc objecter davantage? Que peut-être je dors (comme je me l'étais moi-même objecté ci-devant), ou bien que toutes les pensées que j'ai maintenant ne sont pas plus vraies que les rêveries que nous imaginons étant endormis? Mais quand bien même je dormirais, tout ce qui se présente à mon esprit avec évidence, est absolument véritable. Et ainsi je reconnais très clairement que la certitude et la vérité de toute science dépend de la seule connaissance du vrai Dieu: en sorte qu'avant que je le connusse[1], je ne pouvais savoir parfaitement aucune autre chose. Et à présent que je le connais, j'ai le moyen d'acquérir une science parfaite touchant une infinité de choses, non seulement de celles qui sont en lui, mais aussi de celles qui appartiennent à la nature corporelle, en tant qu'elle peut servir d'objet aux démonstrations des Géomètres, lesquels n'ont point d'égard à son existence.

1 1ª edición decía: *connoisse*; fe de erratas: «Léase: *connusse*».

verdaderas y ciertas muchas cosas, que luego he reconocido que eran falsas? Pero a ninguna de esas cosas la había conocido clara y distintamente, y, al no saber todavía esta regla por la cual me aseguro de la verdad, me había visto llevado a creerlas por razones que luego he reconocido que eran menos fuertes de lo que entonces me había imaginado. Entonces ¿qué más se me podrá objetar? ¿Tal vez que duermo (como yo mismo me lo objeté antes), o bien, que todos los pensamientos que tengo ahora no son más verdaderos que las ensoñaciones que imaginamos cuando estamos dormidos? Pero, aun cuando durmiera, todo lo que se presenta a mi espíritu con evidencia es absolutamente verdadero. Y reconozco así muy claramente que la certeza y la verdad de toda ciencia depende del solo conocimiento del verdadero Dios: de manera que antes de que lo conociera, no podía saber perfectamente ninguna otra cosa. Y ahora que lo conozco, tengo el medio para adquirir una ciencia perfecta con respecto a una infinidad de cosas, no sólo de aquellas que están en él, sino también de las que pertenecen a la naturaleza corporal, en tanto que ella puede servir de objeto a las demostraciones de los Geómetras que no toman en consideración su existencia.

Méditation sixième

De l'existence des choses matérielles, et de la réelle distinction entre l'âme et le corps de l'homme

IL NE ME RESTE plus maintenant qu'à examiner s'il y a des choses matérielles: et certes au moins sais-je déjà qu'il y en peut avoir, en tant qu'on les considèrehili comme l'objet des démonstrations de Géométrie, vu que de cette façon je les conçois fort clairement et fort distinctement. Car il n'y a point de doute que Dieu n'ait la puissance de produire toutes les choses que je suis capable de concevoir avec distinction; et je n'ai jamais jugé qu'il lui fût impossible de faire quelque chose, qu'alors que je trouvais de la contradiction à la pouvoir bien concevoir. De plus, la faculté d'imaginer qui est en moi, et de laquelle je vois par expérience que je me sers lorsque je m'applique à ta considération des choses matérielles, est capable de me persuader leur existence: car quand je considère attentivement ce que c'est que l'imagination, je trouve qu'elle n'est autre chose qu'une certaine application de la faculté qui connaît, au corps qui lui est intimement présent, et partant qui existe.

Et pour rendre cela très manifeste, je remarque premièrement la différence qui est entre l'imagination et la pure intellection ou conception. Par exemple, lorsque j'imagine un triangle, je ne le conçois pas seulement comme une figure composée et comprise de trois lignes, mais outre cela je considère ces trois lignes comme présentes par la force et l'application intérieure de mon esprit; et c'est proprement ce que j'appelle imaginer. Que si je veux penser à un Chiliogone, je conçois

Sexta meditación

Acerca de la existencia de las cosas materiales, y de la distinción real entre el alma y el cuerpo del hombre

AHORA YA NO ME queda más sino examinar si hay cosas materiales: y en verdad ya sé al menos que puede haberlas, en tanto que se las considere como el objeto de las demostraciones de Geometría, ya que de esta manera las concibo muy clara y muy distintamente. Porque no hay ninguna duda de que Dios tiene el poder de producir todas las cosas que yo soy capaz de concebir con distinción; y nunca he juzgado que le fuera imposible hacer algo, sino cuando encontraba contradicción para poderlo concebir bien. Además, la facultad de imaginar que hay en mí, y de la que veo por experiencia que me sirvo cuando me aplico a la consideración de las cosas materiales, es capaz de persuadirme de su existencia: porque cuando considero con atención lo que es la imaginación, encuentro que no es otra cosa sino una cierta aplicación de la facultad de conocer al cuerpo que le es íntimamente presente y que por lo tanto existe.

Y para hacer esto muy evidente, hago notar en primer lugar la diferencia que hay entre la imaginación y la pura intelección o concepción. Por ejemplo, cuando imagino un triángulo, no lo concibo sólo como una figura compuesta y constituida por tres líneas, sino que, además de ello, considero esas tres líneas como presentes por la fuerza y la aplicación interior de mi espíritu; y es a esto a lo que llamo propiamente imaginar. Que si quiero pensar en un Qui-

bien à la vérité que c'est une figure composée de mille côtés, aussi facilement que je conçois qu'un triangle est une figure composée de trois côtés seulement; mais je ne puis pas imaginer les mille côtés d'un Chiliogone, comme je fais les trois d'un triangle, ni, pour ainsi dire, les regarder comme présents avec les yeux de mon esprit. Et quoique, suivant la coutume que j'ai de me servir toujours de mon imagination, lorsque je pense aux choses corporelles, il arrive qu'en concevant un Chiliogone je me représente confusément quelque figure, toutefois il est très évident que cette figure n'est point un Chiliogone, puisqu'elle ne diffère nullement de celle que je me représenterais, si je pensais à un Myriogone, ou à quelque autre figure de beaucoup de côtés; et
58 qu'elle ne sert en | aucune façon à découvrir les propriétés qui font la différence du Chiliogone d'avec les autres Polygones.

Que s'il est question de considérer un Pentagone, il est bien vrai que je puis concevoir sa figure, aussi bien que celle d'un Chiliogone, sans le secours de l'imagination; mais je la puis aussi imaginer en appliquant l'attention de mon esprit à chacun de ses cinq côtés, et tout ensemble à l'aire, ou à l'espace qu'ils renferment. Ainsi je connais clairement que j'ai besoin d'une particulière contention d'esprit pour imaginer, de laquelle je ne me sers point pour concevoir; et cette particulière contention d'esprit montre évidemment la différence qui est entre l'imagination et l'intellection ou conception pure.

Je remarque outre cela que cette vertu d'imaginer qui est en moi, en tant qu'elle diffère de la puissance de concevoir, n'est en aucune sorte nécessaire à ma nature ou à mon essence, c'est-à-dire à l'essence de mon esprit; car, encore que je ne l'eusse point, il est sans doute que je demeurerais toujours le même que je suis maintenant: d'où il semble que l'on puisse conclure qu'elle dépend de quelque chose qui diffère de mon esprit. Et je conçois facilement que, si quelque corps existe, auquel mon esprit soit conjoint et uni de telle sorte, qu'il se puisse appliquer à le considérer quand il lui plaît, il se peut faire que par ce moyen il imagine les choses corporelles: en sorte que cette façon de penser diffère seulement de la pure intellection, en ce que l'esprit en concevant se tourne en quelque façon vers soi-même, et considère quelqu'une des idées qu'il a en soi; mais en imaginant il se tourne vers le corps, et y considère quelque chose

liágono, concibo en verdad muy bien que es una figura compuesta de mil lados, tan fácil como concibo que un triángulo es una figura compuesta sólo de tres lados; pero no puedo imaginar los mil lados de un Quiliágono como lo hago con los tres del triángulo, ni, por decirlo así, mirarlos como presentes con los ojos de mi espíritu. Y aunque, según la costumbre que tengo de servirme siempre de mi imaginación cuando pienso en las cosas corporales, sucede que al concebir un Quiliágono me represento de manera confusa alguna figura, es sin embargo muy evidente que esa figura no es un Quiliágono, porque no difiere en nada de la que me representaría si pensara en un Miriágono, o en alguna otra figura de muchos lados; y porque no sirve de ninguna manera para descubrir las propie- 58
dades que hacen la diferencia entre el Quiliágono y los demás Polígonos.

Que si se trata de considerar un Pentágono, es verdad que puedo concebir su figura tan bien como la de un Quiliágono sin el recurso de la imaginación; pero también la puedo imaginar aplicando la atención de mi espíritu a cada uno de sus cinco lados y a la vez al área, o al espacio que encierran. Así conozco con claridad que tengo necesidad de una particular contención del espíritu para imaginar, de la cual no me sirvo para concebir; y esta particular contención del espíritu muestra con evidencia la diferencia que existe entre la imaginación y la intelección o concepción pura.

Hago notar, además de esto, que esa virtud de imaginar que hay en mí, en tanto que difiere del poder de concebir, no es de ninguna manera necesaria para mi naturaleza o para mi esencia, es decir, para la esencia de mi espíritu; porque, aunque yo no la tuviera, no cabe duda de que seguiría siendo siempre el mismo que soy ahora: de donde parece que se puede concluir que ella depende de algo que difiere de mi espíritu. Y concibo fácilmente que si existe algún cuerpo al cual mi espíritu esté vinculado y unido de tal manera que pueda aplicarse a considerarlo cuando le place, puede ser que por ese medio imagine las cosas corporales: de manera que esta forma de pensar difiere sólo de la pura intelección en que el espíritu, al concebir, se vuelve de alguna manera hacia sí mismo y considera alguna de las ideas que tiene en él; pero al imaginar se vuelve hacia

de conforme à l'idée qu'il a formée de soi-même ou qu'il a reçue par les sens. Je conçois, dis-je, aisément que l 'imagination se peut faire de cette sorte, s'il est vrai qu'il y ait des corps; et parce que je ne puis rencontrer aucune autre voie pour expliquer comment elle se fait, je conjecture de là probablement qu'il y en a: mais ce n'est que probablement, et quoique j'examine soigneusement toutes choses, je ne trouve pas néanmoins que de cette idée distincte de la nature corporelle, que j'ai en mon imagination, le puisse tirer aucun argument qui conclue avec nécessité l'existence de quelque corps.

Or j'ai accoutumé d'imaginer beaucoup d'autres choses, outre cette nature corporelle qui est l'objet de la Géométrie, à savoir les couleurs, les sons, les saveurs, la douleur, et autres choses semblables, quoique moins distinctement. Et d'autant que j'aperçois beaucoup mieux ces choses-là par les sens, par l'entremise desquels, et de la mémoire, elles semblent être parvenues jusqu'à mon
59 ima|gination, je crois que, pour les examiner plus commodément, il est à propos que j'examine en même temps ce que c'est que sentir, et que je voie si des idées que je reçois en mon esprit par cette façon de penser, que j'appelle sentir, je puis tirer quelque preuve certaine de l'existence des choses corporelles.

Et premièrement je rappellerai dans ma mémoire quelles sont les choses que j'ai ci-devant tenues pour vraies, comme les ayant reçues par les sens, et sur quels fondements ma créance était appuyée. Et après, j'examinerai les raisons qui m'ont obligé depuis à les révoquer en doute. Et enfin je considérerai ce que j'en dois maintenant croire.

Premièrement doncques j'ai senti que j'avais une tête, des mains, des pieds, et tous les autres membres dont est composé ce corps que je considérais comme une partie de moi-même, ou peut-être aussi comme le tout. De plus j'ai senti que ce corps était placé entre beaucoup d'autres, desquels il était capable de recevoir diverses commodités et incommodités, et je remarquais ces commodités par un certain sentiment de plaisir ou de[1] volupté, et les[2] incommodités par un sentiment de douleur. Et outre ce plaisir et cette douleur, je ressentais aussi en moi la faim, la soif, et d'autres semblables appétits,

1 1ª edición: omitía el *de*.

2 1ª edición: *les*; 2ª y 3ª: *ces* (?).

el cuerpo, y considera allí alguna cosa que sea conforme con la idea que ha formado de sí mismo, o que ha recibido por los sentidos. Digo pues que concibo fácilmente que la imaginación se puede hacer de esta manera, si es verdad que hay cuerpos; y puesto que no puedo encontrar ninguna otra vía para explicar cómo se hace, conjeturo de allí con probabilidad que los hay: pero no es más que probable, y aunque examino con cuidado todas las cosas, no encuentro sin embargo que de esta idea distinta de la naturaleza corporal que tengo en mi imaginación pueda yo extraer algún argumento que concluya con necesidad la existencia de algún cuerpo.

Ahora bien, he tenido costumbre de imaginar muchas otras cosas, además de esta naturaleza corporal que es el objeto de la Geometría, a saber, colores, sonidos, sabores, el dolor, y otras cosas semejantes, aunque con menos distinción. Y en tanto que percibo mucho mejor esas cosas por los sentidos, por intermedio de los cuales, así como de la memoria, parece que han llegado hasta mi imaginación, creo que, para examinarlas con mayor comodidad, 59
viene muy a cuento que yo examine al mismo tiempo lo que es sentir, y que vea si de las ideas que recibo en mi espíritu por esa manera de pensar que llamo sentir, puedo extraer alguna prueba cierta de la existencia de las cosas corporales.

Y, en primer lugar, traeré de nuevo a mi memoria cuáles son las cosas que he tenido antes por verdaderas, como habiéndolas recibido por los sentidos, y sobre qué fundamentos se apoyaba mi creencia. Y luego examinaré las razones que me obligaron después a ponerlas en duda. Y en fin, consideraré lo que sobre ellas debo creer ahora.

Así pues, en primer lugar he sentido que tenía una cabeza, manos, pies y todos los demás miembros de los que está compuesto este cuerpo que consideraba como una parte de mí mismo, o tal vez también como el todo. Además, he sentido que este cuerpo estaba situado entre muchos otros, de los cuales era capaz de recibir diversas comodidades o incomodidades, y notaba esas comodidades por un cierto sentimiento de placer o de voluptuosidad, y las incomodidades por un sentimiento de dolor. Y además de ese placer y ese dolor, sentía en mí también hambre, sed y otros ape-

comme aussi de certaines inclinations corporelles vers la joie, la tristesse, la colère, et autres semblables passions. Et au dehors, outre l'extension, les figures, les mouvements des corps, je remarquais en eux de la dureté, de la chaleur, et toutes les autres qualités qui tombent sous l'attouchement. De plus j'y remarquais de la lumière, des couleurs, des odeurs, des saveurs et des sons, dont la variété me donnait moyen de distinguer le Ciel, la Terre, la Mer, et généralement tous les autres corps les uns d'avec les autres.

Et certes, considérant les idées de toutes ces qualités qui se présentaient à ma pensée, et lesquelles seules je sentais proprement et immédiatement, ce n'était pas sans raison que je croyais sentir des choses entièrement différentes de ma pensée, à savoir des corps d'où procédaient ces idées. Car j'expérimentais qu'elles se présentaient à elle, sans que mon consentement y fût requis, en sorte que je ne pouvais sentir aucun objet, quelque volonté que j'en eusse, s'il ne se trouvait présent à l'organe d'un de mes sens; et il n'était nullement en mon pouvoir de ne le pas sentir, lorsqu'il s'y trouvait présent.

60 Et parce que les idées que je recevais par les sens étaient beaucoup plus vives, plus expresses, et même à leur façon plus distinctes, qu'aucune de celles que je pouvais feindre de moi-même en méditant, ou bien que je trouvais imprimées en ma mémoire, il semblait qu'elles ne pouvaient procéder de mon esprit; de façon qu'il était nécessaire qu'elles fussent causées en moi par quelques autres choses. Desquelles choses n'ayant aucune connaissance, sinon celle que me donnaient ces mêmes idées, il ne me pouvait venir autre chose en l'esprit, sinon que ces choses-là étaient semblables aux idées qu'elles causaient.

Et parce que je me ressouvenais aussi que je m'étais plutôt servi des sens que de la raison, et que je reconnaissais que les idées que je formais de moi-même n'étaient pas si expresses, que celles que je recevais par les sens, et même qu'elles étaient le plus souvent composées des parties de celles-ci, je me persuadais aisément que je n'avais aucune idée dans mon esprit, qui n'eût passé auparavant par mes sens.

titos semejantes, así como ciertas inclinaciones corporales hacia la alegría, la tristeza, la cólera y otras pasiones semejantes. Y por fuera, además de la extensión, las figuras y los movimientos de los cuerpos, notaba en ellos dureza, calor y todas las demás cualidades que caen bajo el tacto. Notaba además en ellos luz, colores, olores, sabores y sonidos, cuya variedad me otorgaba medios para distinguir el Cielo, la Tierra, el Mar, y en general todos los demás cuerpos unos de otros.

Y en verdad, al considerar las ideas de todas estas cualidades que se presentaban a mi pensamiento, las únicas que yo sentía propia e inmediatamente, no faltaba razón para que yo creyese sentir cosas por entero diferentes de mi pensamiento, a saber, cuerpos de donde procedían esas ideas. Porque experimentaba que esas ideas se presentaban a mi pensamiento sin que se requiriera mi consentimiento, de manera que yo no podía sentir ningún objeto, por más que lo quisiera, si no se hallaba presente ante el órgano de uno de mis sentidos; y no estaba en modo alguno en mi poder el no sentirlo cuando se encontraba presente.

Y puesto que las ideas que yo recibía por los sentidos eran 60
mucho más vivas, más expresas y hasta, a su manera, más distintas que ninguna de las que podía imaginar por mí mismo al meditar, o bien, de las que podía encontrar impresas en mi memoria, parecía que no podían provenir de mi espíritu; de manera que resultaba necesario que fueran causadas en mí por otras cosas. Y al no tener de tales cosas ningún conocimiento, sino el que me daban esas mismas ideas, no podía venirme otra cosa al espíritu, sino que esas cosas eran semejantes a las ideas que causaban.

Y puesto que me acordaba también de que me había servido antes de los sentidos que de la razón, y reconocía que las ideas que formaba por mí mismo no eran tan expresas como las que recibía por los sentidos, y que incluso estaban compuestas casi siempre de partes de estas últimas, me persuadía con facilidad de que no tenía ninguna en mi espíritu que no hubiera pasado antes por mis sentidos.

Ce n'était pas aussi sans quelque raison que je croyais que ce corps (lequel par un certain droit particulier j'appelais mien) m'appartenait plus proprement et plus étroitement que pas un autre. Car en effet je n'en pouvais jamais être séparé comme des autres corps; je ressentais en lui et pour lui tous mes appétits et toutes mes affections; et enfin j'étais touché des sentiments de plaisir et de douleur en ses parties, et non pas en celles des autres corps qui en sont séparés.

Mais quand j'examinais pourquoi de ce je ne sais quel sentiment de douleur suit la tristesse en l'esprit, et du sentiment de plaisir naît la joie, ou bien pourquoi cette je ne sais quelle émotion de l'estomac, que j'appelle faim, nous fait avoir envie de manger, et la sécheresse du gosier nous fait avoir envie de boire, et ainsi du reste, je n'en pouvais rendre aucune raison, sinon que la nature me l'enseignait de la sorte; car il n'y a certes aucune affinité ni aucun rapport (au moins que je puisse comprendre) entre cette émotion de l'estomac et le désir de manger, non plus qu'entre le sentiment de la chose qui cause de la douleur, et la pensée de tristesse que fait naître ce sentiment. Et en même façon il me semblait que j'avais appris de la nature toutes les autres choses que je jugeais touchant les objets de mes sens; parce que je remarquais que les jugements que j'avais coutume de faire de ces objets, se formaient en moi avant que j'eusse le loisir de peser et considérer aucunes raisons qui me pussent obliger à les faire.

61 Mais par après plusieurs expériences ont peu à peu ruiné toute la créance que j'avais ajoutée aux sens. Car j'ai observé plusieurs fois que des tours, qui de loin m'avaient semblé rondes, me paraissaient de près être carrées, et que des colosses, élevés sur les plus hauts sommets de ces tours, me paraissaient de petites statues à les regarder d'en bas; et ainsi, dans une infinité d'autres rencontres, j'ai trouvé de l'erreur dans les jugements fondés sur les sens extérieurs. Et non pas seulement sur les sens extérieurs, mais même sur les intérieurs: car y a-t-il chose plus intime ou plus intérieure que la douleur? Et cependant j'ai autrefois appris de quelques personnes qui avaient les bras et les jambes coupés, qu'il leur semblait encore quelquefois sentir de la douleur dans la

No faltaba tampoco razón para que yo creyera que este cuerpo (al que con un cierto derecho particular llamaba mío) me pertenecía con más propiedad y más estrechamente que ningún otro. Porque, en efecto, nunca podía ser separado de él como de los demás cuerpos; sentía en él y por él todos mis apetitos y todas mis afecciones; y, en fin, yo era afectado por sentimientos de placer y de dolor en sus partes, y no en las de otros cuerpos que estaban separados de él.

Pero cuando examinaba por qué la tristeza en el espíritu se sigue de un no sé qué sentimiento de dolor, y el gozo nace del sentimiento de placer, o bien, por qué esa no sé qué emoción en el estómago que llamo hambre nos da ganas de comer, y la sequedad en la garganta nos da ganas de beber, y así lo demás, no podía dar ninguna razón de ello, a no ser que la naturaleza me lo enseñaba así; porque en verdad no hay afinidad, ni relación alguna (al menos que yo pueda comprender) entre esa emoción del estómago y el deseo de comer, así como tampoco entre el sentimiento de la cosa que causa el dolor y el pensamiento de tristeza que ese sentimiento hace nacer. Y del mismo modo me parecía que yo había aprendido de la naturaleza todas las demás cosas que juzgaba con respecto a los objetos de mis sentidos; porque notaba que los juicios que acostumbraba hacer sobre esos objetos se formaban en mí antes de que yo tuviera ocasión de pesar y considerar algunas razones que me pudieran obligar a hacerlos.

Pero luego muchas experiencias han ido arruinando poco a 61
poco todo el crédito que le había otorgado a los sentidos. Porque muchas veces he observado cómo, torres que desde lejos me habían parecido redondas, de cerca se mostraban como cuadradas, y colosos, elevados sobre las cúspides de esas torres, me parecían como pequeñas estatuas cuando los miraba desde abajo; y así, en infinidad de ocasiones diversas, he encontrado error en los juicios fundados sobre los sentidos externos. Y no solamente sobre los sentidos externos, sino también sobre los internos: porque ¿hay acaso algo más íntimo o más interior que el dolor? Y sin embargo, en alguna ocasión he sabido de personas a quienes les habían cortado los brazos y las piernas, y que sin embargo les parecía a veces sentir

partie qui leur avait été coupée; ce qui me donnait sujet de penser, que je ne pouvais aussi être assuré d'avoir mal à quelqu'un de mes membres, quoique je sentisse en lui de la douleur.

Et à ces raisons de douter j'en ai encore ajouté depuis peu deux autres fort générales. La première est que je n'ai jamais rien cru sentir étant éveillé, que je ne puisse aussi quelquefois croire sentir quand je dors; et comme je ne crois pas que les choses qu'il me semble que je sens en dormant, procèdent de quelques objets hors de moi, je ne voyais pas pourquoi je devais plutôt avoir cette créance touchant celles qu'il me semble que je sens étant éveillé. Et la seconde, que, ne connaissant pas encore, ou plutôt feignant de ne pas connaître l'auteur de mon être, je ne voyais rien qui pût empêcher que je n'eusse été fait tel par la nature, que je me trompasse même dans les choses qui me paraissaient les plus véritables.

Et pour les raisons qui m'avaient ci-devant persuadé la vérité des choses sensibles, je n'avais pas beaucoup de peine à y répondre. Car la nature semblant me porter à beaucoup de choses dont la raison me détournait, je ne croyais pas me devoir confier beaucoup aux enseignements de cette nature. Et quoique les idées que je reçois par les sens ne dépendent pas de ma volonté, je ne pensais pas que l'on dût pour cela conclure qu'elles procédaient de choses différentes de moi, puisque peut-être il se peut rencontrer en moi quelque faculté (bien qu'elle m'ait été jusques ici inconnue), qui en soit la cause, et qui les produise.

Mais maintenant que je commence à me mieux connaître moi-même et a découvrir plus clairement l'auteur de mon origine, je ne pense pas à la vérité que je doive témérairement admettre toutes les choses que les sens semblent nous enseigner, mais je ne pense pas aussi que je les doive toutes généralement révoquer en doute.

62 Et premièrement, parce que je sais que toutes les choses que je conçois clairement et distinctement, peuvent être produites par Dieu telles que je les conçois, il suffit que je puisse concevoir clairement et distinctement une chose sans une autre, pour être certain que l'une est distincte ou différente de l'autre, parce qu'elles peuvent être posées séparément, au moins par la toute-puissance de Dieu; et il n'importe pas par quelle puissance cette séparation se fasse, pour

dolor en la parte que les había sido cortada; lo que me daba ocasión para pensar que no podía tampoco estar seguro de tener molestias en alguno de mis miembros aunque sintiera dolor en él.

Y a estas razones para dudar les he añadido también, desde hace poco tiempo, otras dos muy generales. La primera es que, mientras estoy despierto, nunca he creído sentir algo que no pudiera también creer sentir a veces cuando duermo; y como no creo que las cosas que me parece que siento cuando duermo provengan de objetos fuera de mí, no veía por qué debía en cambio tener esa creencia con respecto a las que siento cuando estoy despierto. Y la segunda es que, al no conocer aún, o mejor, al fingir que no conocía al autor de mi ser, no veía nada que pudiera impedir el que yo hubiera sido hecho por la naturaleza de tal manera que me engañara aun en las cosas que me parecían más evidentes.

Y en cuanto a las razones que antes me habían persuadido de la verdad de las cosas sensibles, no tenía gran dificultad para responder a ellas. Porque, como la naturaleza parecía inclinarme a muchas cosas de las cuales me apartaba la razón, no creía que debiera confiarme mucho en las enseñanzas de esa naturaleza. Y aunque las ideas que recibo por los sentidos no dependen de mi voluntad, no pensaba que por ello se debiera llegar a la conclusión de que procedían de cosas diferentes de mí, ya que tal vez se pudiera encontrar en mí alguna facultad (aunque hasta ahora me haya sido desconocida) que fuera su causa y las produjera.

Pero ahora que comienzo a conocerme mejor y a descubrir con mayor claridad al autor de mi origen, no pienso en verdad que deba admitir en forma temeraria todas las cosas que los sentidos parecen enseñarnos, pero tampoco pienso que deba ponerlas en duda a todas de manera general.

Y, en primer lugar, como sé que todas las cosas que concibo 62
clara y distintamente pueden ser producidas por Dios tal como yo las concibo, es suficiente que yo pueda concebir con claridad y distinción una cosa sin otra, para estar cierto de que la una es distinta o diferente de la otra, puesto que pueden ser puestas por separado, al menos por la omnipotencia de Dios; y para obligarme a considerarlas diferentes, no importa mediante qué poder se haga

m'obliger a les juger différentes. Et partant, de cela même que je connais avec certitude que j'existe, et que cependant je ne remarque point qu'il appartienne nécessairement aucune autre chose à ma nature ou à mon essence, sinon que je suis une chose qui pense, je conclus fort bien que mon essence consiste en cela seul, que je suis une chose qui pense, ou une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser. Et quoique peut-être (ou plutôt certainement, comme je le dirai tantôt) j'aie un corps auquel je suis très étroitement conjoint; néanmoins, parce que d'un côté j'ai une claire et distincte idée de moi-même, en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue, et que d'un autre j'ai une idée distincte du corps, en tant qu'il est seulement une chose étendue et qui ne pense point, il est certain que ce moi, c'est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps, et qu'elle peut être ou exister sans lui.

Davantage, je trouve en moi des facultés de penser toutes particulières, et distinctes de moi, à savoir les facultés d'imaginer et de sentir, sans lesquelles je puis bien me concevoir clairement et distinctement tout entier, mais non pas elles sans moi, c'est-à-dire sans une substance intelligente à qui elles soient attachées. Car dans la notion que nous avons de ces facultés, ou (pour me servir des termes de l'École) dans leur concept formel, elles enferment quelque sorte d'intellection: d'où je conçois qu'elles sont distinctes de moi, comme les figures, les mouvements, et les autres modes ou accidents des corps, le sont des corps mêmes qui les soutiennent.

Je reconnais aussi en moi quelques autres facultés comme celles de changer de lieu, de se mettre en plusieurs postures, et autres semblables, qui ne peuvent être conçues, non plus que les précédentes, sans quelque substance à qui elles soient attachées, ni par conséquent exister sans elles; mais il est très évident que ces facultés, s'il est vrai qu'elles existent, doivent être attachées à quelque substance corporelle ou étendue, et non pas à une substance intelligente, puisque, dans leur concept clair et distinct, il y a bien quelque sorte d'ex-
63 tension qui se trouve contenue, mais point du tout d'intelli|gence. De plus, il se rencontre en moi une certaine faculté passive de sentir, c'est-à-dire de recevoir et de connaître les idées des choses sensibles; mais elle me serait inutile, et je ne m'en pourrais aucunement servir, s'il n'y avait en moi, ou en autrui, une autre faculté active, capable de

tal separación. Por lo tanto, del solo hecho de que conozco con certeza que existo, y de que sin embargo no noto que ninguna otra cosa pertenezca por necesidad a mi naturaleza sino que soy una cosa que piensa, concluyo muy bien que mi esencia consiste sólo en que soy una cosa que piensa, o una sustancia cuya esencia toda, o cuya naturaleza, no es sino pensar. Y aunque tal vez (o mejor, con certeza, como lo diré muy pronto) tenga un cuerpo al cual estoy unido de manera muy estrecha; sin embargo, como tengo, por un lado, una idea clara y distinta de mí mismo en cuanto soy una cosa que piensa y no extensa, y como, por el otro, tengo una idea distinta del cuerpo en tanto que es sólo una cosa extensa y que no piensa, es cierto que ese yo, es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo, y puede ser o existir sin él.

Más aún, encuentro en mí facultades de pensar por completo particulares y distintas de mí, a saber, las facultades de imaginar y de sentir, sin las que puedo muy bien concebirme clara y distintamente por completo, pero no a ellas sin mí, es decir, sin una sustancia inteligente a la que estén adheridas. Porque en la noción que tenemos de esas facultades, o (para servirme de un término de la Escuela) en su concepto formal, encierran alguna clase de intelección: por lo cual concibo que son distintas de mí, como las figuras, los movimientos y los demás modos o accidentes de los cuerpos lo son con respecto a los cuerpos que los sostienen.

Reconozco también en mí algunas otras facultades, como las de cambiar de lugar, tomar diferentes posturas y otras semejantes, que, como las precedentes, no pueden ser concebidas sin alguna sustancia a la que estén adheridas, y por consiguiente existir sin ella; pero es muy evidente que esas facultades, si es verdad que existen, deben estar adheridas a alguna sustancia corporal o extensa, y no a una sustancia inteligente, porque en su concepto claro y distinto sin duda se halla contenida alguna clase de extensión, pero nada de inteligencia. Además, se encuentra en mí una cierta facultad 63
pasiva de sentir, es decir, de recibir y de conocer las ideas de cosas sensibles; pero me sería inútil y no podría servirme para nada de ella, si no hubiera en mí, o en otro, otra facultad activa capaz de

former et produire ces idées. Or cette faculté active ne peut être en moi en tant que je ne suis qu'une chose qui pense, vu qu'elle ne présuppose point ma pensée, et aussi que ces idées-là me sont souvent représentées sans que j'y contribue en aucune sorte, et même souvent contre mon gré; il faut donc nécessairement qu'elle soit en quelque substance différente de moi, dans laquelle toute la réalité, qui est objectivement dans les idées qui en sont produites, soit contenue formellement ou éminemment (comme je l'ai remarqué ci-devant). Et cette substance est ou un corps, c'est-à-dire une nature corporelle, dans laquelle est contenu formellement et en effet tout ce qui est objectivement et par représentation dans les idées; ou bien c'est Dieu même, ou quelque autre créature plus noble que le corps, dans laquelle cela même est contenu éminemment.

Or, Dieu n'étant point trompeur, il est très manifeste qu'il ne m'envoie point ces idées immédiatement par lui-même, ni aussi par l'entremise de quelque créature, dans laquelle leur réalité ne soit pas contenue formellement, mais seulement éminemment. Car ne m'ayant donné aucune faculté pour connaître que cela soit, mais au contraire une très grande inclination à croire qu'elles me sont envoyées ou qu'elles partent des choses corporelles, je ne vois pas comment on pourrait l'excuser de tromperie, si en effet ces idées partaient ou étaient produites par d'autres causes que par des choses corporelles. Et partant il faut confesser qu'il y a des choses corporelles qui existent.

Toutefois elles ne sont peut-être pas entièrement telles que nous les apercevons par les sens, car cette perception des sens est fort obscure et confuse en plusieurs choses; mais au moins faut-il avouer que toutes les choses que j'y conçois clairement et distinctement, c'est-à-dire toutes les choses, généralement parlant, qui sont comprises dans l'objet de la Géométrie spéculative, s'y retrouvent véritablement. Mais pour ce qui est des autres choses, lesquelles ou sont seulement particulières, par exemple, que le Soleil soit de telle grandeur et de telle figure, etc., ou bien sont conçues moins clairement et moins distinctement, comme la lumière, le son, la douleur, et autres semblables, il est certain qu'encore qu'elles soient fort douteuses et incertaines, toutefois de cela seul que Dieu
64 n'est point | trompeur, et que par conséquent il n'a point permis

formar y producir esas ideas. Ahora bien, esta facultad activa no puede estar en mí en tanto que soy sólo una cosa que piensa, dado que no presupone mi pensamiento, y que, además, esas ideas me son a menudo representadas sin que yo contribuya para nada a ello, e incluso contra mi voluntad; debe por lo tanto estar necesariamente en alguna sustancia diferente de mí, en la cual esté contenida formal o eminentemente toda la realidad que se halla objetivamente en las ideas que son producidas por ella (como lo he señalado más arriba). Y esta sustancia, o es un cuerpo, es decir, una naturaleza corporal en la que se halla contenido formalmente y en efecto todo lo que está objetivamente y por representación en las ideas; o bien es Dios mismo, o alguna otra criatura más noble que el cuerpo, en la que se halle contenido aquello mismo de manera eminente.

Ahora bien, como Dios no es engañador, es muy evidente que no me envía esas ideas de manera inmediata por sí mismo, ni tampoco por medio de alguna criatura en la que la realidad de tales ideas no esté contenida de manera formal, sino sólo eminente. Porque, al no haberme dado ninguna facultad para conocer que así era, sino, por el contrario, una inclinación muy grande a creer que me son enviadas, o que parten de las cosas corporales, no veo cómo se lo podría excusar de engaño, si en efecto esas ideas partieran o fueran producidas por otras causas distintas de las cosas corporales. Por lo tanto hay que confesar que hay cosas corporales que existen.

Sin embargo, tal vez no sean por completo tales como nosotros las percibimos por los sentidos, porque esta percepción de los sentidos es muy oscura y confusa en muchas cosas; pero al menos hay que confesar que todas las cosas que concibo clara y distintamente, es decir, todas las cosas, hablando en general, que están comprendidas en el objeto de la Geometría especulativa, se hallan en verdad allí. Pero, por lo que toca a las demás cosas que, o son sólo particulares, como por ejemplo, que el Sol sea de tal tamaño o de tal figura, etc., o bien son concebidas con menos claridad y con menos distinción, como la luz, el sonido, el dolor y otras semejantes, es cierto que, aunque sean muy dudosas e inciertas, sin embargo, por el solo hecho de que Dios no sea engañador, y que por consiguiente no ha 64

qu'il pût y avoir aucune fausseté dans mes opinions, qu'il ne m'ait aussi donné quelque faculté capable de la corriger, je crois pouvoir conclure assurément que j'ai en moi les moyens de les connaître avec certitude.

Et premièrement il n'y a point de doute que tout ce que la nature m'enseigne contient quelque vérité. Car par la nature, considérée en général, je n'entends maintenant autre chose que Dieu même, ou bien l'ordre et la disposition que Dieu a établie dans les choses créées. Et par ma nature en particulier, je n'entends autre chose que la complexion ou l'assemblage de toutes les choses que Dieu m'a données.

Or il n'y a rien que cette nature m'enseigne plus expressément, ni plus sensiblement, sinon que j'ai un corps qui est mal disposé quand je sens de la douleur, qui a besoin de manger ou de boire, quand j'ai les sentiments de la faim ou de la soif, etc. et partant je ne dois aucunement douter qu'il n'y ait en cela quelque vérité.

La nature m'enseigne aussi par ces sentiments de douleur, de faim, de soif, etc., que je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire, mais, outre cela, que je lui suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé, que je compose comme un seul tout avec lui. Car, si cela n'était lorsque mon corps est blessé, je ne sentirais pas pour cela de la douleur, moi qui ne suis qu'une chose qui pense, mais j'apercevrais cette blessure par le seul entendement, comme un pilote aperçoit par la vue si quelque chose se rompt dans son vaisseau; et lorsque mon corps a besoin de boire ou de manger, je connaîtrais simplement cela même, sans en être averti par des sentiments confus de faim et de soif. Car en effet tous ces sentiments de faim, de soif, de douleur, etc., ne sont autre chose que de certaines façons confuses de penser, qui proviennent et dépendent de l'union et comme du mélange de l'esprit avec le corps.

Outre cela, la nature m'enseigne que plusieurs autres corps existent autour du mien, entre lesquels je dois poursuivre les uns et fuir les autres. Et certes, de ce que je sens différentes sortes de couleurs, d'odeurs, de saveurs, de sons, de chaleur, de dureté,

permitido que pueda haber allí alguna falsedad en mis opiniones sin que me haya dado también alguna facultad capaz de corregirla, creo poder concluir con seguridad que tengo en mí los medios para conocerlas con certeza.

Y, en primer lugar, no hay la menor duda de que todo lo que me enseña la naturaleza contiene alguna verdad. Porque por naturaleza, considerada en general, no entiendo ahora otra cosa sino Dios mismo, o bien el orden y la disposición que Dios ha establecido en las cosas creadas. Y por mi naturaleza en particular, no entiendo otra cosa sino la complexión o reunión de todo aquello que Dios me ha dado.

Pero no hay nada que esa naturaleza me enseñe de manera más expresa, ni de forma más sensible, sino que tengo un cuerpo que está indispuesto cuando siento dolor, que tiene necesidad de comer o de beber cuando tengo los sentimientos de hambre o de sed, etc. Y por lo tanto no debo de ninguna manera dudar de que en ello haya cierta verdad.

La naturaleza también me enseña por esos sentimientos de dolor, de hambre, de sed, etc., que no estoy solamente alojado en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino que, más allá de ello, estoy unido a él muy estrechamente, y confundido y mezclado de tal manera que compongo con él como un solo todo. Porque si no fuera así, cuando mi cuerpo es herido no sentiría por ello dolor, yo, que no soy sino una cosa que piensa, sino que percibiría esa herida mediante el solo entendimiento, como un piloto percibe mediante la vista si algo se rompe en su barco; y cuando mi cuerpo tiene necesidad de beber o de comer, conocería simplemente eso mismo sin ser advertido de ello por sentimientos confusos de hambre y de sed. Porque, en efecto, todos esos sentimientos de hambre, de sed, de dolor, etc., no son otra cosa que ciertas maneras de pensar que provienen y dependen de la unión y como de la mezcla del espíritu con el cuerpo.

Además de esto, la naturaleza me enseña que existen muchos otros cuerpos alrededor del mío, entre los cuales debo buscar unos y huir de los otros. Y en verdad, por el hecho de que yo sienta diferentes clases de colores, de olores, de sabores, de sonidos, de calor,

etc., je conclus fort bien qu'il y a dans les corps, d'où procèdent toutes ces diverses perceptions des sens, quelques variétés qui leur répondent, quoique peut-être ces variétés ne leur soient point en effet semblables. Et aussi, de ce qu'entre ces diverses perceptions des sens, les unes me sont agréables, et les autres désagréables, je
65 puis tirer une conséquence tout à fait certaine, que mon corps (ou plutôt moi-même tout entier, en tant que je suis composé du corps et de l'âme) peut recevoir diverses commodités ou incommodités des autres corps qui l'environnent.

Mais il y a plusieurs autres choses qu'il semble que la nature m'ait enseignées, lesquelles toutefois je n'ai pas véritablement reçues d'elle, mais qui se sont introduites en mon esprit par une certaine coutume que j'ai de juger inconsidérément des choses; et ainsi il peut aisément arriver qu'elles contiennent quelque fausseté. Comme, par exemple, l'opinion que j'ai que tout espace dans lequel il n'y a rien qui meuve, et fasse impression sur mes sens, soit vide; que dans un corps qui est chaud, il y ait quelque chose de semblable à l'idée de la chaleur qui est en moi; que dans un corps blanc ou noir, il y ait la même blancheur ou noirceur que je sens; que dans un corps amer ou doux, il y ait le même goût ou la même saveur, et ainsi des autres; que les astres, les tours et tous les autres corps éloignés soient de la même figure et grandeur qu'ils paraissent de loin à nos yeux, etc.

Mais afin qu'il n'y ait rien en ceci que je ne conçoive distinctement, je dois précisément définir ce que j'entends proprement lorsque je dis que la nature m'enseigne quelque chose. Car je prends ici la nature en une signification plus resserrée, que lorsque je l'appelle un assemblage ou une complexion de toutes les choses que Dieu m'a données; vu que cet assemblage ou complexion comprend beaucoup de choses qui n'appartiennent qu'à l'esprit seul, desquelles je n'entends point ici parler, en parlant de la nature: comme, par exemple, la notion que j'ai de cette vérité, que ce qui a une fois été fait ne peut plus n'avoir point été fait, et une infinité d'autres semblables, que je connais par la lumière naturelle, sans l'aide du corps, et qu'il en comprend aussi plusieurs autres qui n'appar-

de dureza, etc., concluyo muy bien que hay en los cuerpos, de donde proceden todas estas diversas percepciones de los sentidos, algunas variedades que les son correspondientes, aunque tal vez esas variedades no sean en efecto semejantes a las percepciones. Y también, como entre esas diversas percepciones de los sentidos unas me son agradables y otras desagradables, puedo sacar una 65
conclusión por completo cierta: que mi cuerpo (o, más bien, yo mismo todo en tanto que estoy compuesto de cuerpo y alma) puede recibir diversas comodidades o incomodidades de los otros cuerpos que lo rodean.

Ahora bien, hay muchas otras cosas que parece haberme enseñado la naturaleza, que sin embargo no he recibido en verdad de ella, sino que se han introducido en mi espíritu por una cierta costumbre que tengo de juzgar de las cosas sin consideración; y puede así suceder con facilidad que contengan alguna falsedad. Como, por ejemplo, la opinión que tengo de que está vacío todo espacio en el que no haya nada que mueva y haga impresión sobre mis sentidos; que en un cuerpo que está caliente hay algo semejante a la idea de calor que hay en mí; que en un cuerpo blanco o negro hay la misma blancura o negrura que yo siento; que en un cuerpo amargo o dulce hay el mismo gusto o el mismo sabor; y así de las otras; que los astros, las torres y todos los demás cuerpos lejanos sean de la misma figura y tamaño con que aparecen de lejos a nuestros ojos, etc.

Pero, para que en esto no haya nada que yo no conciba distintamente, debo definir con precisión lo que entiendo propiamente cuando digo que la naturaleza me enseña algo. Porque tomo aquí la naturaleza con un significado más estricto que cuando la llamo un conjunto o una complexión de todas las cosas que Dios me ha dado; ya que este conjunto o complexión comprende muchas cosas que no pertenecen sino únicamente al espíritu, de las cuales no pretendo hablar aquí cuando hablo de la naturaleza: como, por ejemplo, la noción que tengo de esta verdad, según la cual lo que una vez ha sido hecho ya no puede no haber sido hecho, e infinidad de otras semejantes que conozco por la luz natural sin la ayuda del cuerpo; y comprende también muchas otras que sólo pertenecen

tiennent qu'au corps seul, et ne sont point ici non plus contenues sous le nom de nature: comme la qualité qu'il a d'être pesant, et plusieurs autres semblables, desquelles je ne parle pas aussi, mais seulement des choses que Dieu m'a données, comme étant composé de l'esprit et du corps. Or cette nature m'apprend bien à fuir les choses qui causent en moi le sentiment de la douleur, et à me porter vers celles qui me communiquent quelque sentiment de plaisir; mais je ne vois point qu'outre cela elle m'apprenne que de ces diverses perceptions des sens nous devions jamais rien conclure touchant les choses qui sont hors de nous, sans que l'esprit les ait soigneusement et mûrement examinées. Car c'est, ce me semble, à l'esprit seul, et
66 non | point au composé de l'esprit et du corps, qu'il appartient de connaître la vérité de ces choses-là.

Ainsi, quoiqu'une étoile ne fasse pas plus d'impression en mon œil que le feu d'un petit flambeau, il n'y a toutefois en moi aucune faculté réelle ou naturelle, qui me porte à croire qu'elle n'est pas plus grande que ce feu, mais je l'ai jugé ainsi dès mes premières années sans aucun raisonnable fondement. Et quoiqu'en approchant du feu je sente de la chaleur, et même que m'en approchant un peu trop près je ressente de la douleur, il n'y a toutefois aucune raison qui me puisse persuader qu'il y a dans le feu quelque chose de semblable à cette chaleur, non plus qu'à cette douleur; mais seulement j'ai raison de croire qu'il y a quelque chose en lui, quelle qu'elle puisse être, qui excite en moi ces sentiments de chaleur ou de douleur.

De même aussi, quoiqu'il y ait des espaces dans lesquels je ne trouve rien qui excite et meuve mes sens, je ne dois pas conclure pour cela que ces espaces ne contiennent en eux aucun corps; mais je vois que, tant en ceci qu'en plusieurs autres choses semblables, j'ai accoutumé de pervertir et confondre l'ordre de la nature, parce que ces sentiments ou perceptions des sens n'ayant été mises en moi que pour signifier à mon esprit quelles choses sont convenables ou nuisibles au composé dont il est partie, et jusque-là étant assez claires et assez distinctes, je m'en sers néanmoins comme si elles étaient des règles très certaines, par lesquelles je pusse connaître immédiatement l'essence et la nature des corps qui sont hors de moi, de laquelle toutefois elles ne me peuvent rien enseigner que de fort obscur et confus.

al cuerpo y tampoco están aquí contenidas bajo el nombre de naturaleza: como la cualidad que tiene de ser pesado, y muchas otras semejantes de las cuales no hablo tampoco, sino sólo de las cosas que Dios me ha dado en cuanto que soy un compuesto de espíritu y de cuerpo. Ahora bien, esta naturaleza me enseña a huir de las cosas que causan en mí el sentimiento de dolor y a dirigirme hacia aquellas que comunican cierto sentimiento de placer; pero no veo que además de esto me enseñe que de esas diversas percepciones de los sentidos debamos nunca concluir algo que se refiera a las cosas que están fuera de nosotros sin que el espíritu las haya examinado de manera cuidadosa y madura. Porque me parece que sólo al espíritu, y no al compuesto de espíritu y de cuerpo, le corresponde 66
conocer la verdad de esas cosas.

Así, aunque una estrella no impresione más mi ojo que el fuego de una pequeña llama, no hay en mí ninguna facultad real o natural que me lleve a creer que aquella no es mayor que este fuego, sino que yo lo he juzgado así desde mis primeros años, sin ningún fundamento razonable. Y aunque al aproximarme al fuego siento el calor, y si me aproximo demasiado siento dolor, no hay sin embargo razón alguna que pueda persuadirme de que en el fuego haya algo semejante a ese calor, como tampoco a ese dolor; sino que sólo tengo razón para creer que hay algo en él, sea ello lo que sea, que excita en mi esos sentimientos de calor y de dolor.

Así también, aunque haya espacios en los que no encuentro nada que excite y mueva mis sentidos, no debo por ello concluir que esos espacios no contengan ningún cuerpo; sino que veo cómo, tanto en esto como en muchas otras cosas semejantes, me he acostumbrado a pervertir y confundir el orden de la naturaleza, porque esos sentimientos o percepciones de los sentidos, al no haber sido introducidos en mí más que para significarle a mi espíritu aquellas cosas que son convenientes o dañosas al compuesto del cual forma parte, y siendo hasta allí suficientemente claros y distintos, sin embargo me sirvo de ellos como si fueran reglas muy ciertas mediante las cuales podría conocer de manera inmediata la esencia y la naturaleza de los cuerpos que están fuera de mí, de la cual sin embargo no me pueden enseñar sino algo muy oscuro y confuso.

Mais j'ai déjà ci-devant assez examiné comment, nonobstant la souveraine bonté de Dieu, il arrive qu'il y ait de la fausseté dans les jugements que je fais en cette sorte. Il se présente seulement encore ici une difficulté touchant les choses que la nature m'enseigne devoir être suivies ou évitées, et aussi touchant les sentiments intérieurs qu'elle a mis en moi; car il me semble y avoir quelquefois remarqué de l'erreur, et ainsi que je suis directement trompé par ma nature. Comme, par exemple, le goût agréable de quelque viande, en laquelle on aura mêlé du poison, peut m'inviter à prendre ce poison, et ainsi me tromper. Il est vrai toutefois qu'en ceci la nature peut être excusée, car elle me porte seulement à désirer la viande dans
67 laquelle je[3] rencontre une saveur agréable, et non point | à désirer le poison, lequel lui est inconnu; de façon que je ne puis conclure de ceci autre chose, sinon que ma nature ne connaît pas entièrement et universellement toutes choses: de quoi certes il n'y a pas lieu de s'étonner, puisque l'homme, étant d'une nature finie, ne peut aussi avoir qu'une connaissance d'une perfection limitée.

Mais nous nous trompons aussi assez souvent, même dans les choses auxquelles nous sommes directement portés par la nature, comme il arrive aux malades, lorsqu'ils désirent de boire ou de manger des choses qui leur peuvent nuire. On dira peut-être ici que ce qui est cause qu'ils se trompent, est que leur nature est corrompue; mais cela n'ôte pas la difficulté, parce qu'un homme malade n'est pas moins véritablement la créature de Dieu, qu'un homme qui est en pleine santé; et partant il répugne autant à la bonté de Dieu, qu'il ait une nature trompeuse et fautive, que l'autre. Et comme une horloge, composée de roues et de contrepoids, n'observe pas moins exactement toutes les lois de la nature, lorsqu'elle est mal faite, et qu'elle ne montre pas bien les heures, que lorsqu'elle satisfait entièrement au désir de l'ouvrier; de même aussi, si je considère le corps de l'homme comme étant une machine tellement bâtie et composée d'os, de nerfs, de muscles, de veines, de sang et de peau, qu'encore bien qu'il n'y eût en lui aucun esprit, il ne laisserait pas de se mouvoir

3 2ª y 3ª edición: *se* en lugar de *je*.

Pero ya antes he examinado suficientemente cómo, no obstante la bondad soberana de Dios, sucede que haya falsedad en los juicios de esta clase que hago. Sólo se presenta todavía una dificultad con respecto a las cosas que la naturaleza me enseña que deben seguirse o evitarse, y también con respecto a los sentimientos interiores que ella ha puesto en mí; porque me parece haber encontrado en ello a veces error, y así que yo soy engañado directamente por mi naturaleza. Como, por ejemplo, el gusto agradable de algún alimento al cual se hubiera mezclado veneno puede invitarme a tomar ese veneno y por lo tanto a engañarme. Sin embargo, es verdad que en esto la naturaleza puede ser excusada, porque ella me lleva sólo a desear el alimento en el que yo encuentro[1] un sabor agradable, y no a desear el veneno que le es desconocido; de manera que no puedo 67
concluir de esto otra cosa, sino que mi naturaleza no conoce de manera entera y universal todas las cosas: de lo cual en verdad no hay lugar para extrañarse, puesto que el hombre, siendo de naturaleza finita, no puede tampoco tener más que un conocimiento de perfección limitada.

Pero también nos engañamos con bastante frecuencia aun en las cosas hacia las cuales somos llevados de manera directa por la naturaleza, como les sucede a los enfermos cuando desean beber o comer cosas que les pueden hacer daño. Tal vez se dirá aquí que la causa de que se engañen es que su naturaleza está corrompida: pero eso no aleja la dificultad, porque un hombre enfermo no es en verdad menos una criatura de Dios que un hombre que se halla con plena salud; y por lo tanto contradice tanto a la bondad de Dios que tenga una naturaleza engañosa y fallida, como el otro. Y así como un reloj compuesto de ruedas y contrapesos no observa con menos exactitud todas las leyes de la naturaleza cuando está mal hecho y no muestra bien las horas, que cuando satisface por entero el deseo del constructor; así también, si considero el cuerpo del hombre como una máquina construida de tal manera y compuesta de huesos, de nervios, de músculos, de venas, de sangre y de piel, que, aunque no hubiera en él ningún espíritu, no dejaría

1 2ª y 3ª edición: *en el que se encuentra* (como dice el texto latino).

en toutes les mêmes façons qu'il fait à présent, lorsqu'il ne se meut point par la direction de sa volonté, ni par conséquent par l'aide de l'esprit, mais seulement par la disposition de ses organes, je reconnais facilement qu'il serait aussi naturel à ce corps, étant, par exemple, hydropique, de souffrir la sécheresse du gosier, qui a coutume de signifier à l'esprit le sentiment de la soif, et d'être disposé par cette sécheresse à mouvoir ses nerfs et ses autres parties, en la façon qui est requise pour boire, et ainsi d'augmenter son mal et se nuire à soi-même, qu'il lui est naturel, lorsqu'il n'a aucune indisposition, d'être porté à boire pour son utilité par une semblable sécheresse du gosier. Et quoique, regardant à l'usage auquel l'horloge a été destinée par son ouvrier, je puisse dire qu'elle se détourne de sa nature, lorsqu'elle ne marque pas bien les heures; et qu'en même façon, considérant la machine du corps humain comme ayant été formée de Dieu pour avoir en soi tous les mouvements qui ont coutume d'y être, j'aie sujet de penser qu'elle ne suit pas l'ordre de sa nature, quand son gosier est sec, et que le boire nuit à sa conservation; je reconnais toutefois que cette dernière façon d'expliquer la nature est beaucoup différente de l'autre. Car celle-ci n'est autre chose qu'une
68 simple déno|mination, laquelle dépend[4] entièrement de ma pensée, qui compare un homme malade et une horloge mal faite, avec l'idée que j'ai d'un homme sain et d'une horloge bien faite, et laquelle ne signifie rien qui se retrouve en la chose dont elle se dit; au lieu que, par l'autre façon d'expliquer la nature, j'entends quelque chose qui se rencontre véritablement dans les choses, et partant qui n'est point sans quelque vérité.

Mais certes, quoique, au regard du corps hydropique, ce ne soit qu'une dénomination extérieure, lorsqu'on dit que sa nature est corrompue, en ce que, sans avoir besoin de boire, il ne laisse pas d'avoir le gosier sec et aride; toutefois, au regard de tout le composé, c'est-à-dire de l'esprit ou de l'âme unie à ce corps, ce n'est pas une pure dénomination, mais bien une véritable erreur de nature, en ce qu'il a soif, lorsqu'il lui est très nuisible de boire; et partant, il reste encore à

4 Véase Anexo IV, nota 2.

de moverse en la misma forma en que lo hace ahora cuando no se mueve bajo la dirección de su voluntad, ni, por consiguiente, gracias a la ayuda del espíritu, sino sólo por la disposición de sus órganos, reconozco con facilidad que sería también natural a ese cuerpo, si fuera, por ejemplo, hidrópico, sufrir sequedad en la garganta, lo que suele indicarle al espíritu el sentimiento de la sed, y estar dispuesto por esta sequedad a mover sus nervios y sus demás partes de la manera requerida para beber, y aumentar así su mal y hacerse daño; como le sería natural, cuando no está indispuesto, el ser llevado a beber para su utilidad por una semejante sequedad de la garganta. Y aunque, mirando el uso para el cual ha sido destinado el reloj por su fabricante, yo pueda decir que se aparta de su naturaleza cuando no marca bien las horas; y que, de igual manera, si se considera la máquina del cuerpo humano como habiendo sido formada por Dios para tener en sí todos los movimientos que acostumbran hallarse allí, yo tendría motivo para pensar que no sigue el orden de la naturaleza cuando su garganta está seca y el beber hace daño a su conservación; sin embargo, reconozco que esta última manera de explicar la naturaleza es muy diferente de la otra. Porque ésta no es otra cosa que una simple denominación, 68
la cual depende por entero de mi pensamiento que compara un hombre enfermo y un reloj mal hecho con la idea que tengo de un hombre sano y de un reloj bien hecho, y la cual no significa nada que se encuentre en la cosa de la cual ella se dice; mientras que por la otra manera de explicar la naturaleza entiendo algo que se encuentra verdaderamente en las cosas, y por lo tanto que no es sin alguna verdad.

Pero en verdad, aunque con respecto al cuerpo hidrópico eso no sea más que una denominación exterior cuando se dice que su naturaleza está corrompida, en cuanto que, sin tener necesidad de beber, él no deja de tener la garganta seca y árida; sin embargo, con respecto a todo el compuesto, es decir, del espíritu o del alma unida a ese cuerpo, no es una pura denominación, sino un verdadero error de naturaleza, en cuanto que tiene sed cuando le es muy dañino el beber; y por lo tanto queda por examinar todavía

examiner comment la bonté de Dieu n'empêche pas que la nature de l'homme, prise de cette sorte, soit fautive et trompeuse.

Pour commencer donc cet examen, je remarque ici, premièrement, qu'il y a une grande différence entre l'esprit et le corps, en ce que le corps, de sa nature, est toujours divisible, et que l'esprit est entièrement indivisible. Car en effet, lorsque je considère mon esprit, c'est-à-dire moi-même en tant que je suis seulement une chose qui pense, je n'y puis distinguer aucunes parties, mais je me conçois comme une chose seule et entière. Et quoique tout l'esprit semble être uni à tout le corps, toutefois un pied, ou un bras, ou quelque autre partie étant séparée de mon corps, il est certain que pour cela il n'y aura rien de retranché de mon esprit. Et les facultés de vouloir, de sentir, de concevoir, etc., ne peuvent pas proprement être dites ses parties: car le même esprit s'emploie tout entier à vouloir, et aussi tout entier à sentir, à concevoir, etc. Mais c'est tout le contraire dans les choses[5] corporelles ou étendues: car il n'y en a pas une que je ne mette aisément en pièces par ma pensée, que[6] mon esprit ne divise fort facilement en plusieurs parties et par conséquent que je ne connaisse être divisible. Ce qui suffirait pour m'enseigner que l'esprit ou l'âme de l'homme est entièrement différente du corps, si je ne l'avais déjà d'ailleurs assez appris.

69 Je remarque aussi que l'esprit ne reçoit pas immédiatement l'impression de toutes les parties du corps, mais seulement du cerveau, ou peut-être même d'une de ses plus petites parties, à savoir de celle où s'exerce cette faculté qu'ils appellent le sens commun, laquelle, toutes les fois qu'elle est disposée de même façon, fait sentir la même chose à l'esprit, quoique cependant les autres parties du corps puissent être diversement disposées, comme le témoignent une infinité d'expériences, lesquelles il n'est pas ici besoin de rapporter.

Je remarque, outre cela, que la nature du corps est telle, qu'aucune de ses parties ne peut être mue par une autre partie un peu éloignée, qu'elle ne le puisse être aussi de la même sorte par chacune des parties qui sont entre deux, quoique cette partie plus éloignée

5 1ª edición: *des choses*; fe de erratas: *dans les choses*.

6 3ª edición: *ou que*. Pero el inciso: *que mon... parties* parece ser un arreglo (¿hecho por Descartes?) del inciso anterior: *que je ne... pensée*, el cual debería haber sido suprimido.

cómo la bondad de Dios no impide que la naturaleza del hombre, tomada de esta manera, sea falible y engañosa.

Para comenzar entonces este examen, advierto aquí, en primer lugar, que hay una gran diferencia entre el espíritu y el cuerpo, en cuanto que el cuerpo, por su naturaleza, es siempre divisible, mientras que el espíritu es por entero indivisible. Porque, en efecto, cuando yo considero mi espíritu, es decir, a mí mismo en cuanto que soy sólo una cosa que piensa, no puedo distinguir allí partes algunas, sino que me concibo como una cosa sola y entera. Y aunque todo el espíritu parece estar unido a todo el cuerpo, sin embargo, cuando es separado de mi cuerpo un pie, o un brazo, o cualquier otra parte, es cierto que por ello nada habrá sido recortado de mi espíritu. Y las facultades de querer, de sentir, de concebir, etc. no pueden ser llamadas propiamente partes: porque el mismo espíritu se emplea por entero en querer, y también por entero en sentir, en concebir, etc. Pero es todo lo contrario en las cosas corporales o extensas: porque no hay ninguna que yo no separe fácilmente en pedazos con mi pensamiento, que mi espíritu no divida fácilmente en muchas partes, y que, por consiguiente, que yo no conozca que es divisible. Lo cual sería suficiente para enseñarme que el espíritu, o el alma del hombre, es por entero diferente del cuerpo, si yo no lo hubiese aprendido ya suficientemente.

Advierto también que el espíritu no recibe inmediatamente la 69
impresión de todas las partes del cuerpo, sino sólo del cerebro, y talvez hasta de sus partes más pequeñas, a saber, de aquella donde se ejerce esta facultad que ellos llaman el sentido común, la cual, toda las veces que se halla dispuesta de la misma manera, hace sentir la misma cosa al espíritu, aunque las otras partes del cuerpo, sin embargo, puedan estar dispuestas de manera diversa, como lo testifican una infinidad de experiencias, las cuales no es necesario reportar aquí.

Además de esto advierto que la naturaleza del cuerpo es tal, que ninguna de sus partes puede ser movida por otra parte un poco alejada, sin que ella lo pueda ser también de la misma manera por cada una de las partes que están entre las dos, aunque esa parte

n'agisse point. Comme, par exemple, dans la corde A B C D qui est toute tendue, si l'on vient à tirer et remuer la dernière partie D, la première A ne sera pas remuée d'une autre façon, qu'on la pourrait aussi faire mouvoir, si on tirait une des parties moyennes, B ou C, et que la dernière D demeurât cependant immobile. Et en même façon, quand je ressens de la douleur au pied, la Physique m'apprend que ce sentiment se communique par le moyen des nerfs dispersés dans le pied, qui se trouvant étendus comme des cordes depuis là jusqu'au cerveau, lorsqu'ils sont tirés dans le pied, tirent aussi en même temps l'endroit du cerveau d'où ils viennent et auquel ils aboutissent, et y excitent un certain mouvement, que la nature a institué pour faire sentir de la douleur à l'esprit, comme si cette douleur était dans le pied. Mais parce que ces nerfs doivent passer par la jambe, par la cuisse, par les reins, par le dos et par le col, pour s'étendre depuis le pied jusqu'au cerveau, il peut arriver qu'encore bien que leurs extrémités qui sont dans le pied ne soient point remuées, mais seulement quelques-unes de leurs parties qui passent par les reins ou par le col, cela néanmoins excite les mêmes mouvements dans le cerveau, qui pourraient y être excités par une blessure reçue dans le pied, en suite de quoi il sera nécessaire que l'esprit ressente dans le pied la même douleur que s'il y avait reçu une blessure. Et il faut juger le semblable de toutes les autres perceptions de nos sens.

Enfin je remarque que, puisque de tous les mouvements qui se font dans la partie du cerveau dont l'esprit reçoit immédiatement l'impression, chacun ne cause qu'un certain sentiment, on ne peut rien en cela souhaiter ni imaginer de mieux, sinon que ce mouvement fasse ressentir à l'esprit, entre tous les sentiments qu'il est | capable de causer, celui qui est le plus propre et le plus ordinairement utile à la conservation du corps humain, lorsqu'il est en pleine santé. Or l'expérience nous fait connaître, que tous les sentiments que la nature nous a donnés sont tels que je viens de[7] dire; et partant, il ne se trouve rien en eux, qui ne fasse paraître la puissance et la bonté de Dieu qui les a produits.

Ainsi, par exemple, lorsque les nerfs qui sont dans le pied sont remués fortement, et plus qu'à l'ordinaire, leur mouvement,

7 1ª edición: omite *de*.

más alejada no actúe. Como, por ejemplo, en la cuerda A B C D que se halla tensa, si se llega a tirar o sacudir la última parte D, la primera A no será sacudida de otra manera que como se la podría hacer mover si se tirase una de las parte intermedias B o C, y la última D se mantuviese sin embargo inmóvil. Y de igual manera, cuando siento el dolor en el pie, la Física me enseña que este sentimiento se comunica por medio de los nervios dispersos en el pie, que, al encontrarse tensos como cuerdas desde allí hasta el cerebro, cuando son tirados en el pie, tiran así al mismo tiempo el lugar del cerebro de donde vienen y en el cual terminan, y excitan allí un cierto movimiento que la naturaleza ha instituido para hacer sentir dolor al espíritu como si ese dolor estuviera en el pie. Pero como estos nervios deben pasar por la pierna, por el muslo, por la cintura, por la espalda y por el cuello para extenderse desde el pie hasta el cerebro, puede suceder que, aunque sus extremos que están en el pie no sean sacudidos, sino sólo algunas de sus partes que pasan por la cintura o por el cuello, ello sin embargo excite los mismos movimientos en el cerebro que podrían ser excitados en él por una herida recibida en el pie, y a consecuencia de ello será necesario que el espíritu resienta en el pie el mismo dolor que si éste hubiera recibido la herida. Y hay que juzgar lo correspondiente de todas las demás percepciones de nuestros sentidos.

Finalmente advierto que, puesto que de todos los movimientos que se hacen en la parte del cerebro de la cual el espíritu recibe inmediatamente la impresión, cada uno no causa sino un cierto sentimiento, nada se puede en esto desear o imaginar como mejor, sino que ese movimiento haga sentir al espíritu, entre todos los sentimientos que él es capaz de causar, aquel que es más propio y 70
más ordinariamente útil para la conservación del cuerpo humano cuando se halla con plena salud. Ahora bien, la experiencia nos hace conocer que todos los sentimientos que la naturaleza nos ha dado son tales como yo acabo de decir; y por lo tanto nada se encuentra en ellos que no haga brillar la potencia y la bondad de Dios que los ha producido.

Así, por ejemplo, cuando los nervios que están en el pie son sacudidos fuertemente y más que de ordinario, su movimiento, al

passant par la moelle de l'épine du dos jusqu'au cerveau, fait une impression à l'esprit qui lui fait sentir quelque chose, à savoir de la douleur, comme étant dans le pied par laquelle l'esprit est averti et excité à faire son possible pour en chasser la cause, comme très dangereuse et nuisible au pied.

Il est vrai que Dieu pouvait établir la nature de l'homme de telle sorte, que ce même mouvement dans le cerveau fît sentir toute autre chose à l'esprit: par exemple, qu'il se fît sentir soi-même, ou en tant qu'il est dans le cerveau, ou en tant qu'il est dans le pied, ou bien en tant qu'il est en quelque autre endroit entre le pied et le cerveau, ou enfin quelque autre chose telle qu'elle peut être; mais rien de tout cela n'eût si bien contribué à la conservation du corps, que ce qu'il lui fait sentir.

De même, lorsque nous avons besoin de boire, il naît de là une certaine sécheresse dans le gosier, qui remue ses nerfs, et par leur moyen les parties intérieures du cerveau; et ce mouvement fait ressentir à l'esprit le sentiment de la soif, parce qu'en cette occasion-là il n'y a rien qui nous soit plus utile que de savoir que nous avons besoin de boire, pour la conservation de notre santé; et ainsi des autres.

D'où il est entièrement manifeste que, nonobstant la souveraine bonté de Dieu, la nature de l'homme, en tant qu'il est composé de l'esprit et du corps, ne peut qu'elle ne soit quelquefois fautive et trompeuse.

Car s'il y a quelque cause qui excite, non dans le pied, mais en quelqu'une des parties du nerf qui est tendu depuis le pied jusqu'au cerveau, ou même dans le cerveau, le même mouvement qui se fait ordinairement quand le pied est mal disposé, on sentira de la douleur comme si elle était dans le pied, et le sens sera naturellement trompé; parce qu'un même mouvement dans le cerveau ne pouvant causer en l'esprit qu'un même sen-
71 timent, et ce | sentiment étant beaucoup plus souvent excité par une cause qui blesse le pied, que par une autre qui soit ailleurs, il est bien plus raisonnable qu'il porte à l'esprit la douleur du pied que celle d'aucune autre partie. Et quoique la sécheresse du gosier ne vienne pas toujours, comme à l'ordinaire, de ce que le boire est

pasar por la médula espinal de la espalda hasta el cerebro, causa una impresión en el espíritu que le hace sentir algo, a saber, dolor, como si estuviera en el pie, por lo cual el espíritu es advertido y excitado para que haga lo posible para expulsar la causa como muy peligrosa y dañina para el pie.

Es cierto que Dios podría establecer la naturaleza del hombre de tal manera que ese mismo movimiento en el cerebro le hiciese sentir una cosa muy diferente al espíritu: por ejemplo, que se hiciese sentir él mismo, o en tanto que él está en el cerebro, o en tanto que él está en el pie, o bien, en tanto que se halla en algún otro lugar entre el pie y el cerebro, o, en fin, cualquier otra cosa que pudiera ser; pero nada de todo esto hubiese contribuido tan bien a la conservación del cuerpo como lo que él le hace sentir.

Igualmente, cuando tenemos necesidad de beber, nace de allí una cierta sequedad en la garganta que remueve los nervios, y por medio de estos las partes interiores del cerebro; y este movimiento hace que el espíritu resienta el sentimiento de la sed, porque en esa ocasión no hay nada que nos sea más útil que saber que tenemos necesidad de beber para la conservación de nuestra salud; y así de los otros.

De donde resulta enteramente claro que, no obstante la soberana bondad de Dios, la naturaleza del hombre, en tanto que está compuesto del espíritu y del cuerpo, no puede que ella no sea algunas veces falible y engañosa.

Porque si hay alguna causa que excite, no en el pie, sino en alguna de las partes del nervio que se extiende desde el pie hasta el cerebro, o hasta en el mismo cerebro, aquel mismo movimiento que se produce de ordinario cuando el pie se halla mal dispuesto, se sentirá dolor como si éste estuviese en el pie, y el sentido será engañado naturalmente; porque como un mismo movimiento en el cerebro no puede causar en el espíritu sino un mismo sentimiento, y como ese sentimiento se halla excitado con mucha más 71
frecuencia por una causa que hiere el pie, que por otra que esté en otra parte, es mucho más razonable que él lleve al espíritu el dolor del pie que el de alguna otra parte. Y aunque la sequedad de la garganta no provenga siempre, como de ordinario, de que beber sea

nécessaire pour la santé du corps, mais quelquefois d'une cause toute contraire, comme expérimentent les hydropiques, toutefois il est beaucoup mieux qu'elle trompe en ce rencontre-là, que si, au contraire, elle trompait toujours lorsque le corps est bien disposé; et ainsi des autres.

Et certes cette considération me sert beaucoup, non seulement pour reconnaître toutes les erreurs auxquelles ma nature est sujette, mais aussi pour les éviter, ou pour les corriger plus facilement: car sachant que tous mes sens me signifient plus ordinairement le vrai que le faux, touchant les choses qui regardent les commodités ou incommodités du corps, et pouvant presque toujours me servir de plusieurs d'entre eux pour examiner une même chose, et outre cela, pouvant user de ma mémoire pour lier et joindre les connaissances présentes aux passées, et de mon entendement qui a déjà découvert toutes les causes de mes erreurs, je ne dois plus craindre désormais qu'il se rencontre de la fausseté dans les choses qui me sont le plus ordinairement représentées par mes sens. Et je dois rejeter tous les doutes de ces jours passés, comme hyperboliques et ridicules, particulièrement cette incertitude si générale touchant le sommeil, que je ne pouvais distinguer de la veille: car à présent j'y rencontre une très notable différence, en ce que notre mémoire ne peut jamais lier et joindre nos songes les uns aux autres et avec toute la suite de notre vie, ainsi qu'elle a de coutume de joindre les choses qui nous arrivent étant éveillés. Et, en effet, si quelqu'un, lorsque je veille, m'apparaissait tout soudain et disparaissait de même, comme font les images que je vois en dormant, en sorte que je ne pusse remarquer ni d'où il viendrait, ni où il irait, ce ne serait pas sans raison que je l'estimerais un spectre ou un fantôme formé dans mon cerveau, et semblable à ceux qui s'y forment quand je dors, plutôt qu'un vrai homme. Mais lorsque j'aperçois des choses dont je connais distinctement et le lieu d'où elles viennent, et celui où elles sont, et le temps auquel elles m'apparaissent et que, sans aucune interruption, je puis lier le sentiment que j'en ai, avec la suite du reste de ma vie, je suis entièrement assuré que je les aperçois en veillant, et non point dans le sommeil. Et je ne dois en
72 aucune façon douter de la vérité de ces choses-là, | si après avoir

necesario para la salud del cuerpo, sino algunas veces de una causa muy contraria; sin embargo, es mucho mejor que ella engañe en esa ocasión, que si, por el contrario, ella engañase siempre cuando el cuerpo se halla bien dispuesto; y así de los otros.

Y ciertamente esta consideración me sirve mucho, no sólo para reconocer todos los errores a los que se halla sujeta mi naturaleza, sino también para evitarlos, o para corregirlos más fácilmente: porque sabiendo que todos mis sentidos me significan más ordinariamente lo verdadero que lo falso en lo tocante a las cosas que se refieren a las comodidades o incomodidades del cuerpo, y pudiendo casi siempre servirme de muchos de ellos para examinar una misma cosa, y pudiendo, además de ello, usar de mi memoria para conectar y juntar los conocimientos presentes con los pasados, y de mi entendimiento que ha descubierto ya todas las causas de mis errores, en adelante no debo temer más que se encuentre falsedad en las cosas que me son representadas más ordinariamente por mis sentidos. Y debo rechazar todas las dudas de estos días pasados como hiperbólicas y ridículas, y en particular esa incertidumbre tan general tocante al sueño, al que yo no podía distinguir de la vigilia: porque ahora encuentro allí una muy notable diferencia, en cuanto que nuestra memoria no puede nunca conectar y juntar nuestros sueños unos a otros, y con toda la secuencia de nuestra vida, así como acostumbra juntar las cosas que nos suceden estando despiertos. Y en efecto, si alguien, cuando estoy despierto, me apareciese de pronto y desapareciese igualmente, como lo hacen las imágenes que yo veo durante el sueño, de manera que no pudiese advertir de dónde vendría, ni a dónde iría, no sería sin razón que yo lo estimase un espectro o un fantasma formado en mi cerebro y semejante a aquellos que se forman cuando duermo, más bien que un verdadero hombre. Pero cuando percibo cosas de las cuales conozco distintamente, tanto el lugar de donde vienen, como aquel donde ellas están y el tiempo en el cual ellas me aparecen, y que, sin ninguna interrupción, puedo conectar el sentimiento que tengo de ellas con la secuencia del resto de mi vida, estoy por completo seguro de que las percibo en la vigilia y no en el sueño. Y no debo dudar de ninguna manera de la verdad de esas

appelé tous mes sens, ma mémoire et mon entendement pour les examiner, il ne m'est rien rapporté par aucun d'eux, qui ait de la répugnance avec ce qui m'est rapporté par les autres. Car de ce que Dieu n'est point trompeur, il suit nécessairement que je ne suis point en cela trompé.

Mais parce que la nécessité des affaires nous oblige souvent à nous déterminer, avant que nous ayons eu le loisir de les examiner si soigneusement, il faut avouer que la vie de l'homme est sujette à faillir fort souvent dans les choses particulières, et enfin il faut reconnaître l'infirmité et la faiblesse de notre nature.

FIN

cosas, si luego de haber llamado a todos mis sentidos, mi memoria y mi entendimiento para examinarlas, no se me reporta nada por ninguno de ellos que contradiga con lo que me es reportado por los otros. Porque de que Dios no sea engañador se sigue necesariamente que en aquello yo no soy engañado. 72

Pero como la necesidad de los asuntos nos obliga con frecuencia a determinarnos antes de que hayamos tenido tiempo para examinarlos tan cuidadosamente, hay que confesar que la vida del hombre se halla sujeta a fallar con mucha frecuencia en las cosas particulares; y, en fin, hay que reconocer la imperfección y la debilidad de nuestra naturaleza.

FIN

Objeciones y respuestas

Primeras objeciones

De un[1] sabio Teólogo del País-bajo

SEÑORES:

UNA VEZ QUE TOMÉ conocimiento del deseo que vos teníais de que yo examinara con cuidado los escritos del Señor Descartes, pensé que era mi deber dar satisfacción en esta ocasión a personas que me son tan queridas, tanto para testificaros con ello la estima en que tengo vuestra amistad, como para haceros conocer lo que le hace falta a mi suficiencia y a la perfección de mi espíritu; con el propósito de que en adelante tengáis un poco más de caridad conmigo, si de ella tengo necesidad, y que me dispenséis de una segunda ocasión, si no puedo llevar la carga que me habéis impuesto.

Se puede decir con verdad, hasta donde yo puedo juzgarlo, que el Señor Descartes es un hombre de espíritu muy grande y de modestia muy profunda, y sobre quien pienso que Momo,[2] el mayor difamador de su época, no habría hallado nada qué reprender. Él dice: pienso, luego soy; más aún, soy el pensamiento mismo, o el espíritu. Esto es verdad. Pero sucede que al pensar tengo en mí las ideas de las cosas, y en primer lugar la de un ser muy perfecto e infinito. Lo concedo. Pero yo no soy su causa, yo que no igualo la realidad objetiva de

1 2ª y 3ª edición: *Hechas por el Señor Caterus* (Johan de Kater), archipreste de Alkmaar).

2 En la mitología griega era el dios del sarcasmo y la agudeza irónica, y de los escritores y poetas.

una idea como esa; entonces algo más perfecto que yo es su causa; y por lo tanto hay un ser diferente de mí que existe, y que tiene más
74 *perfecciones de las que yo tengo. O, como dice san Dionisio,*[3] *en el capítulo quinto de los* NOMBRES DIVINOS: *Hay alguna naturaleza que no posee el ser a la manera de las demás cosas, sino que abraza y contiene en sí muy simplemente y sin ninguna circunscripción todo lo que hay de esencia en el ser, y en quien todas las cosas se hallan encerradas como en una causa primera y universal.*[4]

Pero me veo obligado a detenerme aquí un poco, por el temor de fatigarme demasiado; porque tengo ya el espíritu tan agitado como el flotante Euripo.[5] *Concedo, niego, apruebo, refuto, no quiero apartarme de la opinión de este gran hombre, y sin embargo no puedo aceptarla. Porque, os ruego ¿qué causa requiere una idea? O decidme ¿qué es una idea?* Es la cosa pensada en tanto que está objetivamente en el entendimiento. *Pero ¿qué es estar objetivamente en el entendimiento? Si lo he aprendido bien, es terminar a la manera de un objeto el acto del entendimiento, lo que no es en efecto sino una denominación exterior y que no añade nada real a la cosa. Porque, así como ser visto no es en mí otra cosa que el acto que la visión dirige hacia mí, igualmente ser pensado o estar objetivamente en el entendimiento es terminar y detener en sí el pensamiento del espíritu; lo que se puede hacer sin ningún movimiento o cambio en la cosa, y hasta sin que la cosa sea. Entonces ¿por qué he buscado la causa de una cosa que no es en acto, que no es sino una simple denominación y una pura nada?*[6]

Y sin embargo, dice ese gran espíritu, para que una idea contenga una realidad objetiva más bien que otra, debe sin duda tener eso de alguna causa. *Por el contrario, de ninguna; porque la realidad objetiva es una pura denominación; ella no es en acto. Ahora bien, la influencia que ejerce una causa es real y actual; lo que no es en acto, no puede recibirla, y por lo tanto no puede depender*

3 Pseudo-Dionisio, escritor bizantino del s. V o VI, que ejerció gran influencia durante la Edad Media.

4 1ª edición: no hay punto aparte.

5 Estrecho entre la isla de Eubea y el continente griego.

6 1ª edición: no hay punto aparte.

ni proceder de ninguna causa verdadera, y menos aún requerirla. Tengo pues ideas, pero no hay causas de esas ideas; y menos aún una mayor que yo e infinita.[7]

Pero tal vez alguien me dirá: si no dais la causa de las ideas, dad al menos la razón por la que esa idea tiene más bien esta realidad objetiva que aquella. Muy bien dicho; porque no acostumbro ser reservado con mis amigos sino que yo los trato con liberalidad. Digo en general de todas las ideas lo que el Señor Descartes ha dicho 75
en otra ocasión del triángulo: Aunque tal vez, *dice él,* no haya en ningún lugar del mundo fuera de mi pensamiento una figura tal, y nunca la haya habido, no deja sin embargo de haber una cierta naturaleza, o forma, o esencia determinada de esa figura que es inmutable y eterna. *Así, esta verdad es eterna y no requiere de causa. Un barco es un barco, y no otra cosa; Davo es Davo, y no Edipo. Sin embargo, si me presionáis para que os diga una razón, os diré que es la imperfección de nuestro espíritu, que no es infinito; porque, al no poder con una sola aprehensión abrazar lo universal que es todo junto y a la vez, lo divide y lo distribuye; y así, lo que él no podría engendrar o producir por entero, lo concibe poco a poco, o bien, como se dice en la escuela,* (inadaequate) *imperfectamente y por partes.*

Pero este gran hombre continúa: Ahora bien, por imperfecta que sea esa manera de ser por la cual una cosa se halla objetivamente en el entendimiento por su idea, no se puede desde luego decir que ese modo y manera de ser sea sin embargo nada, ni, por consiguiente, que esa idea venga de la nada.

Aquí hay un equívoco; porque si esta palabra Nada *es la misma cosa que no ser en acto, en efecto no es nada, porque ella no es en acto, y viene así de la nada, es decir, que ella no tiene causa. Pero si esta palabra* Nada *dice una cosa fingida por el espíritu, que ellos llaman* Ser de razón, *no es una* Nada, *sino una cosa real que es concebida distintamente. Y sin embargo, como es solamente concebida y no es nada en acto, puede desde luego ser concebida, pero no puede de ninguna manera ser causada o puesta fuera del entendimiento.*

7 1ª edición: no hay punto aparte.

Pero yo quiero, *dice él*, además de esto examinar si yo, que tengo esta idea de Dios, podría ser, en caso de que no hubiese ningún Dios, *o, como él dice inmediatamente antes*, en caso de que no hubiese ningún ser más perfecto que el mío que hubiera puesto en mí su idea. Porque, *dice* ¿de quién tendría yo mi existencia? Tal vez de mí mismo, o de mis padres, de algunos otros, etc. Pero sucede que si la tuviera de mí mismo, no dudaría, ni desearía, ni me faltaría cosa alguna; porque me hubiera dado todas las perfecciones de las que tengo en mí alguna idea, y así yo mismo sería Dios. Y si tuviera de otro la existencia, llegaría por fin al que la tiene de sí; y así el mismo razonamiento que acabo de hacer para mí vale para él, y prueba que es Dios. *He ahí, creo, la misma vía que sigue santo Tomás, a la que llama vía de la causalidad de la*
76 *causa eficiente,*[8] *que extrajo del Filósofo; sólo que ni santo Tomás ni Aristóteles se preocuparon por las causas de las ideas. Y tal vez no había necesidad de ello; ya que ¿por qué no voy a seguir la vía más recta y menos apartada? Pienso, luego soy, más aún, soy el espíritu mismo y el pensamiento; pero este pensamiento y este espíritu, o es por sí mismo, o es por otro; si es por otro ¿ese otro, en fin, por quién es? si es por sí, entonces es Dios; porque lo que es por sí se otorgará con facilidad todas las cosas.*

Ruego aquí a este gran personaje, y lo conjuro a no esconderse a un Lector deseoso de aprender y que tal vez no es muy inteligente. Porque ese término Por sí *es tomado de dos maneras. En la primera se lo toma positivamente, a saber, por sí mismo como por una causa; y así, lo que sería por sí y se daría el ser a sí mismo sin duda que se daría todas las cosas y sería por lo tanto Dios, si por una decisión prevista y premeditada se diera lo que quisiera. En la segunda, ese término* Por sí *es tomado de manera negativa, y es lo mismo que* por sí mismo *o* no por otro; *y de esta manera, si bien recuerdo, lo toma todo el mundo.*

Pero entonces, si una cosa es por sí, *es decir,* no por otra *¿cómo vais a probar que por ello comprende todo y es infinita? Porque por el momento no os voy a escuchar si decís:* puesto que es por sí, ella

8 Véase *Summa Theologica*, I, q.2, 3.

se habrá dado con facilidad todas las cosas; *ya que ella no es por sí como por una causa, y no le ha sido posible, antes de ser, prever lo que ella podría ser, con el fin de escoger lo que sería después. Recuerdo haber escuchado a Suárez razonar de la siguiente manera:* Toda limitación viene de una causa; porque una cosa es finita y limitada, o porque la causa no ha podido darle nada mayor ni más perfecto, o porque no lo ha querido; entonces, si una cosa es por sí y no por una causa, resulta verdadero decir que es infinita y no limitada.

En cuanto a mí, no estoy muy de acuerdo con este razonamiento. Porque está bien que una cosa sea por sí *todo lo que quiera, es decir, que no sea* por otro, *pero ¿qué podréis decir si esa limitación viene de sus principios internos y constitutivos, es decir, de su forma misma y de su esencia, que no habéis sin embargo probado aún que sea infinita? Es cierto que si suponéis que el calor es caliente, será caliente por sus principios internos y constitutivos, y no frío, aunque imagináis que es lo que es* por otro. *No dudo de que al Señor Descartes no le faltan razones para sustituir lo que otros no han explicado tal vez suficientemente, ni deducido con bastante claridad.* 77

En fin, estoy de acuerdo con este gran hombre en lo que establece como regla general, que las cosas que concebimos con mucha claridad y mucha distinción son todas verdaderas. *Hasta creo que todo lo que pienso es verdadero, y hace mucho tiempo que he renunciado a todas las quimeras y a todos los seres de razón, porque ninguna potencia puede apartarse de su objeto propio: si la voluntad se mueve, tiende al bien; los sentidos mismos no se engañan, porque la vista ve lo que ve, el oído escucha lo que escucha, y si se ven oropeles, se ve bien; pero uno se equivoca cuando determina con su juicio que eso que ve es oro. De manera que el Señor Descartes atribuye con mucha razón todos los errores al juicio y a la voluntad*

Pero veamos ahora si lo que él quiere inferir de esta regla es verdadero. Conozco, *dice,* con claridad y distinción al Ser infinito; entonces es un ser verdadero y es algo. *Alguien le preguntará: ¿Conocéis con claridad y distinción al Ser infinito? Entonces ¿qué quiere decir esa sentencia común, conocida por todos:* El infinito en tanto que infinito es desconocido? *Porque si cuando pienso en*

un Quiliágono representándome confusamente una cierta figura, no imagino o no conozco de manera distinta al Quiliágono porque no me represento de manera distinta sus mil lados ¿cómo concebiría yo de manera distinta y no confusa al Ser infinito en tanto que infinito, teniendo en cuenta que no veo claramente y como a la mano las infinitas perfecciones de las que está compuesto?

Es esto tal vez lo que ha querido decir santo Tomás; porque habiendo negado que esta proposición, Dios es, *fuese clara y conocida sin prueba, se objeta a sí mismo con las palabras de san Damasceno:* El conocimiento de que Dios es está impreso naturalmente en el espíritu de todos los hombres; es entonces claro y no tiene necesidad de prueba para ser conocido.[9] *A lo que responde:* Conocer que Dios es en general y, *como él dice,* bajo cierta confusión, en tanto que él es la bienaventuranza del hombre, esto se halla naturalmente impreso en nosotros; pero esto no es, *dice,* conocer simplemente que Dios es; así como conocer que alguien viene, no es conocer a Pedro, aunque sea Pedro el que venga, etc. *Como si quisiera decir que Dios es conocido bajo una razón común, o de fin último, o hasta de ser primero y muy perfecto, o, en fin, bajo la razón de un ser que comprende y abraza de manera confusa y en general*
78 *todas las cosas, pero no bajo la razón precisa de su ser, porque así él es infinito y nos es desconocido. Sé bien que el Señor Descartes responderá con facilidad a quien lo vaya a interrogar así; sin embargo creo que las cosas que alego aquí, sólo a manera de entretenimiento y de ejercicio, harán que recuerde lo que dice Boecio,* que hay ciertas nociones comunes que no pueden ser conocidas sin pruebas sino por los sabios;[10] *de manera que no hay que extrañarse si interrogan mucho quienes desean saber más que los otros, y si se demoran largo tiempo para considerar lo que saben que ha sido dicho y adelantado como fundamento primero y principal de toda la empresa, y que sin embargo no pueden entender sin una larga investigación y una muy grande atención del espíritu.*

9 Véase *Summa Theologica,* I, q. 2, a.1.

10 Cita hecha por santo Tomás de Aquino en el lugar señalado.

Pero, mantengamos el acuerdo sobre ese principio, y supongamos que alguien tiene la idea clara y distinta de un ser soberano y soberanamente perfecto: ¿qué pretendéis inferir de ahí? A saber, que ese ser infinito existe, y ello de manera tan cierta, que debo estar al menos tan seguro de la existencia de Dios, como lo he estado hasta ahora de la verdad de las demostraciones matemáticas; de modo que haya menos contradicción en concebir un Dios (es decir, un ser soberanamente perfecto) al que le falte la existencia (es decir, al que le falte alguna perfección), que en concebir una montaña que no tenga valle. *Aquí está el nudo de toda la cuestión: quien ceda ahora, deberá confesarse vencido; en cuanto a mí, que me las tengo que haber con un adversario poderoso, es necesario que lo esquive un poco, para que, teniendo que ser vencido, yo difiera al menos por un tiempo lo que no puedo evitar.*

Y, en primer lugar, aunque no actuamos aquí por autoridad sino sólo por razón, sin embargo, por temor de que no parezca como si yo quisiera oponerme sin objeto a ese gran espíritu, escuchad ante todo a santo Tomás que se objeta a sí mismo: Una vez que se ha comprendido y entendido lo que significa este nombre, *Dios,* se sabe que Dios es; porque con ese nombre se entiende una cosa tal que nada mayor puede ser concebido. Ahora bien, lo que es en el entendimiento y efectivamente, es mayor que lo que sólo es en el entendimiento. Por esto, como al ser entendido el nombre *Dios,* Dios está en el entendimiento, se sigue también que es efectivamente. *Argumento que yo pongo en forma así: Dios es aquello que es tal que nada mayor puede ser concebido; pero lo que es tal que nada mayor puede ser concebido incluye la existencia; entonces Dios, por su nombre o por su concepto, incluye la existencia; y por lo tanto no puede ser concebido sin existencia. Ahora, decidme, por favor* 79
¿no es acaso el mismo argumento del Señor Descartes? Santo Tomás define a Dios así: Aquello que es tal que nada mayor puede ser concebido. *El Señor Descartes lo llama* un ser soberanamente perfecto; *ciertamente nada mayor que él puede ser concebido. Santo Tomás prosigue:* Aquello que es tal que nada mayor puede ser concebido incluye la existencia; de lo contrario podría concebirse algo mayor, a saber, aquello que se concibe que incluye también la existencia.

Pero ¿no parece que el Señor Descartes se sirve de la misma menor en su argumento? Dios es un ser soberanamente perfecto; pero acontece que el ser soberanamente perfecto incluye la existencia, porque de lo contrario no sería soberanamente perfecto. Santo Tomás infiere: Entonces, como al ser comprendido y entendido este nombre, *Dios,* él está en el entendimiento, se sigue también que es efectivamente; es decir, que del hecho de que en el concepto o la noción esencial de un ser tal que nada mayor pueda ser concebido esté comprendida e incluida la existencia, se sigue que ese ser existe. *Lo mismo infiere el Señor Descartes.* Pero, *dice,* del solo hecho de que yo no pueda concebir a Dios sin la existencia, se sigue que la existencia es inseparable de él, y por lo tanto que existe verdaderamente. *Que ahora responda el mismo santo Tomás, tanto a sí mismo como al Señor Descartes.* Puesto, *dice,* que cada quien entiende que por ese nombre, *Dios,* se significa lo que ha sido dicho, a saber, que es tal que nada mayor puede ser concebido, no se sigue por ello que se entienda que la cosa que es significada por ese nombre sea en la naturaleza, sino solamente en la aprehensión del entendimiento. Y no se puede decir que sea efectivamente, si no se está de acuerdo en que hay en efecto algo tal que nada mayor pueda ser concebido; lo cual niegan abiertamente quienes dicen que no hay Dios. *De donde yo respondo también en pocas palabras: aunque estemos de acuerdo en que el ser soberanamente perfecto por su propio nombre implique la existencia, no se sigue sin embargo que esa misma existencia sea en acto algo en la naturaleza, sino solamente que con el concepto o la noción del ser soberanamente perfecto se halla unido inseparablemente el de la existencia. De donde no podéis inferir que la existencia de Dios sea algo en acto, si no suponéis que ese ser soberanamente perfecto existe en acto; porque entonces él contendrá en acto todas las perfecciones, y también la de una existencia real.*

Aceptad ahora, Señores, que después de tantas fatigas, descanse un poco mi espíritu. Este compuesto, león existente, *incluye esen-*
80 *cialmente estas dos partes, a saber, león y la existencia; porque si le quitáis una o la otra, no será ya el mismo compuesto. Ahora ¿no ha conocido Dios desde toda la eternidad este compuesto clara y distintamente? ¿Y la idea de este compuesto, en tanto que tal, no incluye*

esencialmente una y otra de sus partes? es decir ¿la existencia no es de la esencia del compuesto león existente? *Sin embargo, el conocimiento distinto que Dios ha tenido desde toda la eternidad no hace necesariamente que una u otra parte de este compuesto sea, si no se supone que todo este compuesto sea en acto; porque entonces incluirá y contendrá en sí todas sus perfecciones esenciales, y por lo tanto también la existencia actual. Igualmente, aunque yo conozca con claridad y distinción al ser soberano, y aunque el ser soberanamente perfecto incluya en su concepto esencial la existencia, sin embargo no se sigue que esa existencia sea en acto algo, si no suponéis que ese ser soberano existe; porque entonces, con todas sus demás perfecciones, él incluirá también en acto la de la existencia; y así es necesario probar por otra vía que este ser soberanamente perfecto existe.*

Diré poco en lo que respecta a la existencia del alma y su distinción real con relación al cuerpo; porque confieso que este gran espíritu me ha fatigado ya a tal punto, que no puedo casi nada más allá. Si hay una distinción entre el alma y el cuerpo, parece probarla a partir de que esas dos cosas pueden ser concebidas distinta y separadamente una de la otra. Y sobre ello yo pongo a este sabio a luchar contra Scoto, quien dice que para que una cosa sea concebida distinta y separadamente de otra, es suficiente que haya entre ellas una distinción que llama formal y objetiva, *a la cual él coloca entre* la distinción real y la de razón; *y es así como él distingue la justicia de Dios de su misericordia;* porque ellas tienen, *dice él,* antes de cualquier operación del entendimiento, razones formales diferentes, de manera que una no es la otra; y sin embargo sería una consecuencia errada decir: la justicia puede ser concebida separadamente de la misericordia, entonces puede también existir separadamente. *No veo, empero, que yo haya traspasado ya los límites de una carta.*

He aquí, Señores, las cosas que tenía para decir con respecto a lo que me habéis propuesto; corresponde ahora a vosotros ser los jueces. Si os pronunciáis en mi favor, no será difícil obligar al Señor Descartes a no desearme mal por haberlo contradicho un tanto; y si estáis en su favor, desde ahora le ofrezco mi mano y me confieso vencido, con tanto más gusto, cuanto temería volverlo a ser de nuevo. Adiós.

Respuestas del autor a las primeras objeciones

Hechas por un[1] sabio Teólogo del País-bajo

SEÑORES:[2]

OS CONFIESO QUE HABÉIS suscitado contra mí un poderoso adversario cuyo espíritu y doctrina hubieran podido causarme gran dificultad, si ese generoso y devoto Teólogo no hubiera preferido favorecer la causa de Dios y de su débil defensor, antes que combatirla por la fuerza. Pero aunque él haya sido muy honesto al hacerlo así, yo no podría ser excusado de reproche si intentara aprovecharme de ello; por esto mi propósito es más bien descubrir aquí el artificio del cual se ha valido para ayudarme, más que responderle como a un adversario.

Comenzó con una breve deducción de la principal razón que yo utilizo para probar la existencia de Dios, para que los Lectores se recordasen mejor de ella. Luego, después de conceder las cosas que juzgó que estaban suficientemente demostradas, y de haberlas apoyado así con su autoridad, vino al nudo de la dificultad, que consiste en saber lo que debe entenderse aquí con el nombre de *idea*, y qué causa requiere esa idea.[3]

---

1 2ª y 3ª edición: *Señor Caterus.*

2 Se trata de Bannius y Bloemaert, amigos de Descartes, quienes le habían remitido las objeciones de Caterus.

3 1ª edición: no hay punto aparte.

Ahora bien, he escrito en alguna parte *que la idea es la cosa misma concebida o pensada, en tanto que está objetivamente en el entendimiento,* palabras que él finge entender de manera muy otra a como yo las he dicho, con el propósito de darme ocasión de explicarlas más claramente. *Ser,* dice él, *objetivamente en el entendimiento es terminar a la manera de un objeto el acto del entendimiento, lo que no es más que una denominación exterior y que no añade nada real a la cosa, etc.* Donde conviene señalar que él
82 se refiere a la cosa misma, en cuanto está fuera del entendimiento, con respecto a la cual es desde luego una denominación exterior que ella esté objetivamente en el entendimiento; pero que yo hablo de la idea que nunca está fuera del entendimiento, y con respecto a la cual *ser objetivamente* no significa otra cosa que estar en el entendimiento de la manera como los objetos acostumbran estar allí. Así, por ejemplo, si alguien pregunta qué le pasa al Sol por estar objetivamente en mi entendimiento, se le responde muy bien que no le pasa más que una denominación exterior, a saber, que él termina a la manera de un objeto la operación de mi entendimiento; pero si se pregunta de la idea del Sol lo que ella es, y si se responde que es la cosa pensada en cuanto está objetivamente en el entendimiento, nadie entenderá que es el Sol mismo en cuanto esta denominación exterior está en él. Y ahí *ser objetivamente en el entendimiento* no significará terminar su operación a la manera de un objeto, sino más bien estar en el entendimiento de la manera como los objetos acostumbran estar allí; de tal suerte que la idea del Sol es el Sol mismo que existe en el entendimiento, en verdad no formalmente como está en el cielo, sino objetivamente, es decir, de la manera como los objetos acostumbran existir en el entendimiento: modo de ser que es en verdad bastante más imperfecto que aquel por el cual las cosas existen fuera del entendimiento; pero sin embargo no es una pura nada, como ya lo he dicho antes.[4]

Y cuando este sabio Teólogo dice que ha habido un equívoco en estas palabras, *una pura nada,* parece que me ha querido advertir de aquel que acabo de señalar, por temor de que yo no me

4 1ª y 2ª edición: no hay punto aparte.

cuidara de él. Porque dice, en primer lugar, que una cosa que existe así en el entendimiento por su idea no es un ser real o actual, es decir, que no es algo que sea fuera del entendimiento; lo cual es verdad. Luego dice también que no es algo fingido por el espíritu, o un ser de razón, sino algo real que es concebido distintamente; palabras con las cuales admite por entero todo lo que yo he avanzado. Pero sin embargo añade: *como esta cosa sólo es concebida y ella no es en acto* (es decir, como ella es sólo una idea y no algo fuera del entendimiento), *ella puede en verdad ser concebida, pero no puede de ninguna manera ser causada,* es decir, que no tiene necesidad de causa para existir fuera del entendimiento; es lo que yo sostengo, aunque tiene ciertamente necesidad de causa para ser concebida, y 83
sólo se trata aquí de ésta. Así, si alguien tiene en el espíritu la idea de alguna máquina muy ingeniosa, se puede preguntar con razón cuál sea la causa de esa idea; y no daría satisfacción quien respondiera que esa idea fuera del entendimiento no es nada, y por lo tanto que no puede ser causada sino únicamente concebida; porque no se pregunta aquí ninguna otra cosa, sino cuál sea la causa por la cual ella es concebida. Porque el que esa idea contenga un cierto artificio objetivo más bien que otro, debe tenerlo sin duda de alguna causa, y el artificio objetivo es la misma cosa con respecto a esa idea, que la realidad objetiva con respecto a la idea de Dios. Y en verdad se pueden señalar diversas causas de ese artificio; porque, o bien es una máquina real y semejante que habrá sido vista antes, a cuya semejanza ha sido formada esa idea, o bien un gran conocimiento de la mecánica que se halla en el entendimiento, o tal vez una gran sutileza de espíritu por cuyo medio ha podido inventarla sin ningún conocimiento precedente. Y hay que señalar que todo el artificio, que no está más que objetivamente en esa idea, debe hallarse formal o eminentemente en su causa, cualquiera que ésta pueda ser. Lo mismo hay que pensar también de la realidad objetiva que hay en la idea de Dios. Pero ¿en quién se podrá encontrar así toda esa realidad objetiva o perfección, si no es en Dios realmente existente? Y ese excelente espíritu ha visto muy bien todas estas cosas; por ello confiesa que se puede preguntar por qué esta idea contiene esta realidad objetiva más bien que otra: pregunta a la que ha res-

pondido, en primer lugar, *que con todas las ideas pasa lo mismo que he escrito de la idea del triángulo, a saber, que, aunque tal vez no haya triángulo en ningún lugar del mundo, no deja de haber una cierta naturaleza, o forma, o esencia determinada de triángulo, que es inmutable y eterna, la cual dice que no necesita causa.* Lo que, sin embargo, él juzgó correctamente que no podía satisfacer; porque, por más que la naturaleza del triángulo sea inmutable y eterna, no por ello resulta menos lícito que preguntemos por qué su idea está en nosotros. Por eso añade: *Sin embargo, si me presionáis para que os diga una razón, os diré que es la imperfección de nuestro espíritu, etc.* Respuesta con la cual él no parece haber querido dar a entender otra cosa, sino que quienes quisieran apartarse aquí de mi sentir
84 no podrán responder nada verosímil. Porque, en efecto, no es más probable decir que la causa por la cual la idea de Dios está en nosotros es la imperfección de nuestro espíritu, que si se dijera que la ignorancia de la mecánica es la causa por la que imaginamos más bien una máquina muy llena de artificio que una menos perfecta. Porque, bien al contrario, si alguien tiene la idea de una máquina en la que se halle contenido todo el artificio que se pudiera imaginar, de ello se infiere muy bien que esa idea procede de una causa en la que habría realmente y en efecto todo el artificio imaginable, aunque en esa idea no se halle sino objetivamente y no en efecto. Y por la misma razón, como tenemos en nosotros la idea de Dios en la que está contenida toda la perfección que pueda alguna vez imaginarse, de ello se puede concluir con mucha evidencia que esa idea depende y procede de alguna causa que contiene en sí verdaderamente toda esa perfección, a saber, de Dios realmente existente. Y desde luego que la dificultad no parecería mayor en una que en otra, si, así como todos los hombres no son expertos en mecánica y por ello no pueden tener ideas de máquinas muy artificiales, así todos no tuvieran la misma facultad de concebir la idea de Dios. Pero como ella está impresa de una misma manera en el espíritu de todo el mundo, y como no vemos que nunca nos venga de otra parte, sino de nosotros mismos, suponemos que pertenece a la naturaleza de nuestro espíritu. Y en verdad no andamos descarriados; pero olvidamos otra cosa que se debe considerar principalmente, y

de la cual depende toda la fuerza y toda la luz, o la inteligencia, de este argumento, y es *que esta facultad de tener en sí la idea de Dios no podría estar en nosotros, si nuestro espíritu fuera sólo una cosa finita, como lo es en efecto, y si no tuviese como causa de su ser una causa que fuese Dios.* Por lo cual, además de eso, he exigido saber si yo podía ser, en caso de que Dios no fuera, no tanto para aportar una razón diferente de la precedente, como para explicar la misma con más exactitud.

Pero aquí la cortesía de este adversario me arroja a un pasaje bastante difícil y capaz de atraer sobre mí la envidia y los celos de muchos; porque compara mi argumento con otro sacado de santo Tomás y de Aristóteles, como si quisiera por ese medio obligarme a decir la razón por la cual, habiendo entrado con ellos por un mismo camino, yo no los he seguido en todas las cosas; le ruego, sin embargo, que me permita no hablar de los demás y sólo dar razón de las cosas que he escrito. En primer lugar, pues, no he sacado mi argumento de que yo veía que en las cosas sensibles 85
había un orden o una cierta cadena de causas eficientes, en parte porque he pensado que la existencia de Dios era mucho más evidente que la de cualquier cosa sensible, y en parte también porque no veía que esa cadena de causas me pudiese conducir a otra cosa que a hacerme conocer la imperfección de mi espíritu, en cuanto no puedo comprender cómo una infinidad de causas tales se han sucedido de tal manera unas a otras desde toda la eternidad, que no haya habido una primera. Porque ciertamente, de que yo no pueda comprender eso, no se sigue que deba haber una primera: como tampoco de que yo no pueda comprender una infinidad de divisiones en una cantidad finita, no se sigue que sea posible llegar a una última después de la cual esa cantidad no pueda ser dividida más; se sigue en cambio únicamente que mi entendimiento, que es finito, no puede comprender lo infinito. Por ello he preferido apoyar mi razonamiento sobre la existencia de mí mismo, que no depende de ninguna cadena de causas, y que me es tan conocida que nada lo puede ser más; e, interrogándome yo mismo sobre esto, no he investigado tanto por qué causa yo haya sido producido en otro tiempo, sino que he investigado sobre todo cual es la causa

que me conserva ahora, para liberarme así de toda cadena y sucesión de causas. Además de esto, no he buscado cuál sea la causa de mi ser en tanto que estoy compuesto de cuerpo y alma, sino única y precisamente en tanto que soy una cosa que piensa. Lo que creo que sirve no poco para este asunto, porque he podido así librarme mucho mejor de los prejuicios, considerar lo que dicta la luz natural, interrogarme a mí mismo y tener por cierto que no puede haber en mí nada de lo que no tenga algún conocimiento. Lo que en efecto es otra cosa que si, por el hecho de ver que he nacido de mi padre, considerara que mi padre viene también de mi abuelo; y si, puesto que al buscar así los padres de mis padres yo no podía continuar ese progreso al infinito, para ponerle fin a esa búsqueda concluyera que hay una causa primera. Además, no he buscado únicamente cual es la causa de mi ser en tanto que soy una cosa que piensa, sino principalmente en tanto que, entre muchos otros pensamientos, reconozco que tengo en mí la idea de un ser soberanamente perfecto; porque sólo de esto depende toda la fuerza de mi demostración. En primer lugar, porque esta idea me hace conocer lo que es Dios, al menos en tanto que soy capaz
86 de conocerlo; y, según las leyes de la verdadera Lógica, no se debe preguntar nunca de ninguna cosa *si ella es,* si no se sabe en primer término *lo que ella es.* En segundo lugar, porque esta misma idea es la que ofrece la ocasión de examinar si soy por mí o por otro, y de reconocer mis defectos. Y, en último lugar, es ella la que me enseña que no solamente hay una causa de mi ser, sino además también que esa causa contiene toda suerte de perfecciones, y que por lo tanto es Dios. En fin, no he dicho que es imposible que una cosa sea la causa eficiente de sí misma; porque, por más que esto sea obviamente verdadero cuando se restringe la significación de eficiente a aquellas causas que son diferentes de sus efectos o que los preceden en el tiempo, parece sin embargo que en esta cuestión no se la debe restringir así, tanto porque sería una cuestión frívola: ya que ¿quién no sabe que una misma cosa no puede ser diferente de sí misma, ni precederse en el tiempo? como también porque la luz natural no nos dicta que sea lo propio de la causa eficiente preceder en el tiempo a su efecto: porque, al contrario, hablando con

propiedad, ella no tiene el nombre ni la naturaleza de causa eficiente sino cuando produce su efecto, y por lo tanto no es antes que él. Pero es cierto que la luz natural nos dicta que no hay ninguna cosa de la que no sea lícito preguntar por qué existe, o de la que no se pueda buscar la causa eficiente, o bien, si no la tiene, preguntar por qué no tiene necesidad de ella; de modo que si yo pensara que ninguna cosa puede de alguna manera ser con respecto a sí misma lo que la causa eficiente es con respecto a su efecto,[5] no habría lugar para que de allí yo pretendiese concluir que hay una primera causa, sino que, por el contrario, a esa misma que se llamaría primera yo le buscaría de nuevo la causa, y así nunca llegaría a una primera. Yo confieso desde luego con franqueza que puede haber algo en lo que haya un poder tan grande y tan inagotable, que nunca haya tenido necesidad de ninguna ayuda para existir, y que tampoco la tiene ahora para ser conservado, y que sea así de cierta manera la causa de sí mismo; y concibo que Dios sea así. Porque, aunque yo hubiera sido desde toda la eternidad y no hubiera habido por consiguiente nada antes de mí, sin embargo, como veo que las partes del tiempo pueden ser separadas unas de otras, y que así, del hecho de que yo sea ahora no se sigue que yo deba ser también después, si, por decirlo así, yo no soy creado de nuevo en cada momento por alguna causa, no pondría ninguna dificultad en llamar *eficiente* a la causa que me ha creado continuamente de esa manera, es decir, que me conserva. Así, aunque Dios haya sido siempre, sin embargo, 87
como es él mismo quien en efecto se conserva, parece que con suficiente propiedad puede ser dicho y llamado *la causa de sí mismo.* (Hay que señalar, sin embargo, que no pretendo hablar aquí de una conservación que se haga por alguna influencia real y positiva de la causa eficiente, sino que entiendo únicamente que la esencia de Dios es tal, que es imposible que no sea o que no exista siempre).

Una vez que esto ha sido puesto, me resultará fácil responder a la distinción del término *por sí* que ese muy docto Teólogo me ad-

5 En el texto latino de la 1ª edición se añadía: *Hay que señalar que con estas palabras no hay que entender sino que la esencia de algo podría ser tal que no necesitase causa eficiente alguna para existir.*

vierte que debe ser explicada. Porque, si bien es cierto que quienes no se atienen sino al significado propio y estricto de eficiente, piensan que es imposible que una cosa sea la causa eficiente de sí misma, y no descubren aquí ningún género de causa que tenga relación o analogía con la causa eficiente, si bien es cierto, digo, que ellos no tienen costumbre de entender otra cosa cuando dicen que algo es *por sí* sino que no tiene causa, sin embargo, si quieren fijarse en la cosa antes que en las palabras, reconocerán con facilidad que el significado negativo del término *por sí* procede únicamente de la imperfección del espíritu humano y que no tiene ningún fundamento en las cosas; pero que hay otro significado positivo sacado de la verdad de las cosas; y únicamente sobre éste se apoya mi argumento. Porque si, por ejemplo, alguien piensa que un cuerpo es por sí, puede no entender con eso otra cosa sino que ese cuerpo no tiene causa; y no afirma así lo que piensa con alguna razón positiva, sino únicamente de manera negativa, porque no conoce ninguna causa de ese cuerpo. Pero eso testifica cierta imperfección en su juicio, como lo reconocerá fácilmente luego si considera que las partes del tiempo no dependen unas de otras, y que, por lo tanto, de que él haya supuesto que ese cuerpo hasta ahora haya sido por sí, es decir, sin causa, no se sigue que por ello deba ser también en lo porvenir, a no ser que tenga en él cierto poder real y positivo que, por decirlo así, lo reproduzca continuamente. Porque entonces, al ver que en la idea del cuerpo no se encuentra ningún poder de esa especie, le será fácil inferir de ahí que ese cuerpo no es por sí, y tomará así el término *por sí* positivamente. Así mismo, cuando decimos que Dios es por sí, desde luego que podemos también entender esto de manera negativa, y no tener otro pensamiento sino que no hay causa de su existencia; pero si antes hemos investigado la causa por qué es, o por qué no cesa de ser, y si, al considerar el
88 poder inmenso e incomprensible que está contenido en su idea, lo hemos reconocido tan pleno y tan abundante que en efecto es la causa por la que él es y no cesa de ser, decimos que Dios es *por sí*, ya no negativamente, sino, por el contrario, de manera positiva. Porque, aunque no sea necesario decir que él es la causa eficiente de sí mismo, por el temor de que tal vez se caiga en una disputa de

palabras, sin embargo, como vemos que lo que hace que él sea por sí, o que no tenga causa diferente de sí mismo, no procede de la nada, sino de la real y verdadera inmensidad de su poder, es perfectamente lícito que pensemos que él hace en cierta manera lo mismo con respecto a sí mismo que la causa eficiente con respecto a su efecto, y, por lo tanto, que él es por sí positivamente. Es también lícito que cada uno se pregunte a sí mismo para saber si en ese mismo sentido él es por sí, y como no encuentra en sí ningún poder capaz de conservarlo ni siquiera un momento, concluye con razón que es por otro, y hasta por otro que es por sí, porque al tratarse aquí del tiempo presente y no del pasado o del futuro, el progreso no puede ser continuado al infinito. Más aún, voy a añadir aquí además (lo que sin embargo no he escrito en otra parte) que no se puede ir sólo hasta una causa segunda, porque aquella que tiene tanto poder como para conservar una cosa que está fuera de ella, con mayor razón se conserva a sí misma por su propio poder, y así ella es *por sí*.[6]

Ahora bien, cuando se dice que toda limitación es por una causa, pienso, en verdad, que se entiende algo verdadero, pero que no se lo expresa en términos lo bastante apropiados, y que no se 89
disipa la dificultad; porque, hablando con propiedad, la limitación es sólo una negación de una mayor perfección, negación que no es

6 El parágrafo añadido a la traducción francesa, al que se refiere AT VII, p. 111 (texto latino de la objeción), nota b, no se encuentra sino en la traducción de 1661, hecha por Clerselier, y que por lo tanto no fue vista por Descartes. Sin embargo lo presentamos aquí a título de documento: *Y para prevenir aquí una objeción que se podría hacer, a saber, que tal vez quien se interroga a sí mismo de esa manera tiene el poder de conservarse sin que él se aperciba de ello, digo que esto no puede ser, y que si ese poder estuviera en él, necesariamente sabría de él; porque como él no se considera en este momento sino como una cosa que piensa, no podría haber nada en él de lo cual no pudiera tener conocimiento, puesto que, como todas las acciones de un espíritu (como sería la de conservarse a sí mismo, si ella procediera de él) son pensamientos, y por lo tanto están presentes y son conocidas por el espíritu, ella, como las otras, le estaría también presente y sería conocida, y por ello él vendría necesariamente a conocer la facultad que la produjera, ya que toda acción nos conduce necesariamente a conocer la facultad que la produce.* Véase Anexo IV, nota 4.

por una causa, sino más bien la cosa limitada. Y aunque sea verdad que toda cosa es limitada por una causa, esto sin embargo no es de por sí obvio, sino que hace falta probarlo por otra parte. Porque, como responde muy bien ese sutil Teólogo, una cosa puede ser limitada de dos maneras, o porque quien la produce no le ha dado más perfecciones, o porque su naturaleza es tal que no puede recibir sino un cierto número de ellas, como es de la naturaleza del triángulo no tener más de tres lados. Pero me parece una cosa de por sí evidente y que no tiene necesidad de prueba, que todo lo que existe es, o por una causa, o por sí como por una causa; porque, como concebimos y entendemos muy bien no sólo la existencia, sino también la negación de la existencia, nada hay que podamos fingir que sea de tal manera por sí que no haga falta dar ninguna razón de por qué existe más bien que no existe; y así debemos siempre interpretar este término *ser por sí* positivamente y como si fuera ser por una causa, a saber, por una sobreabundancia de su propio poder que sólo puede darse en Dios, como se puede demostrar fácilmente.

Lo que a continuación me es concedido por ese sabio doctor, aunque en efecto no sea objeto de ninguna duda, es sin embargo de ordinario tan poco tenido en cuenta, y es de tal importancia para sacar toda la filosofía de las tinieblas donde parece haber sido sepultada, que, como él lo confirma con su autoridad, me ayuda mucho en mi propósito.

Y él pregunta aquí, con mucha razón, si conozco clara y distintamente al infinito; porque, si bien he tratado de prevenir esta objeción, sin embargo ella se presenta tan fácilmente a cada uno, que es necesario que yo responda a ella con un poco más de amplitud. Por eso voy a decir aquí, en primer lugar, que el infinito, en tanto que infinito, no es en verdad comprendido, pero que sin embargo es entendido; porque entender clara y distintamente que una cosa es tal que no se le pueden hallar límites, es claramente entender que es infinita. Y nada hay que yo llame propiamente infinito sino aquello en lo que por ninguna parte encuentro límites, sentido en el cual sólo Dios es infinito. Pero a las cosas a las que sólo bajo cierta consideración no les veo fin, como la extensión de los espacios ima-

ginarios, la multitud de los números, la divisibilidad de las partes de la cantidad y otras cosas semejantes, las llamo *indefinidas* y no 90
infinitas, porque no son por todas partes sin fin ni sin límites. Más aún, introduzco una distinción entre la razón formal del infinito, o la infinitud, y la cosa que es infinita. Porque, en cuanto a la infinitud, aunque concebimos que es muy positiva, no la entendemos sin embargo sino de manera negativa, a saber, porque no hallamos en la cosa ninguna limitación. Y en cuanto a la cosa que es infinita, la concebimos en verdad positivamente, pero no según toda su extensión, es decir, que no comprendemos todo lo que es inteligible en ella. Pero así como cuando dirigimos los ojos al mar, no se deja de decir que lo vemos aunque nuestra vista no alcance todas sus partes ni mida su vasta extensión: y desde luego, cuando no lo miramos sino de lejos, como si quisiéramos abrazarlo todo con nuestra vista, sólo lo vemos de manera confusa, como también imaginamos sólo confusamente un Quiliágono cuando tratamos de imaginar a la vez todos sus lados; en cambio, cuando nuestra vista se detiene únicamente sobre una parte del mar, esta visión puede ser entonces bastante clara y distinta, como también la imaginación de un Quiliágono cuando se extiende únicamente sobre uno o dos de sus lados. Igualmente confieso, con todos los Teólogos, que Dios no puede ser comprendido por el espíritu humano, más aún, que no puede ser conocido distintamente por quienes intentan abrazarlo todo entero y a la vez con el pensamiento, y lo miran como de lejos: en este sentido dice santo Tomás, en el lugar citado antes, que el conocimiento de Dios está en nosotros únicamente bajo una especie de confusión y como bajo una imagen oscura; pero quienes consideran con atención cada una de sus perfecciones y aplican todas las fuerzas de su espíritu a la contemplación de las mismas, no con el propósito de comprenderlas, sino más bien de admirarlas y de reconocer cuánto más allá se hallan de toda comprensión, esos, digo, encuentran en él incomparablemente más cosas que pueden ser conocidas clara y distintamente, y con mayor facilidad, que las que se encuentran en cualquier otra de las cosas creadas. Lo que el mismo santo Tomás ha reconocido muy bien en ese lugar, como resulta fácil de ver, ya que en el artículo siguiente afirma que la exis-

tencia de Dios puede ser demostrada. En lo que a mí toca, todas las veces que he dicho que Dios podía ser conocido de manera clara y distinta, nunca he pretendido hablar más que de este conocimiento finito y acomodado a la pequeña capacidad de nuestros espíritus. Tampoco ha sido necesario entenderlo de otra manera para la verdad de las cosas que he avanzado, como se verá fácilmente si se
91 tiene en cuenta que no he dicho eso sino en dos lugares. En uno de ellos se trataba de saber si algo real se hallaba contenido en la idea que formamos de Dios, o si sólo había negación de algo (así como se puede dudar si en la idea del frío no hay sino una negación del calor), lo que puede conocerse fácilmente aunque no se comprenda el infinito. Y en el otro he sostenido que la existencia no pertenecía menos a la naturaleza del ser soberanamente perfecto, que los tres lados a la naturaleza del triángulo: lo que se puede también entender suficientemente sin que se tenga un conocimiento de Dios tan extenso que comprenda todo lo que hay en él.

Él compara otra vez aquí uno de mis argumentos con otro de santo Tomás, con el propósito de obligarme en cierto modo a mostrar cuál de los dos tiene más fuerza. Y me parece que puedo hacerlo sin mucha envidia, porque santo Tomás no se sirvió de ese argumento como suyo, y no concluyó la misma cosa que aquella de la que yo me sirvo; y, en fin, no me alejo aquí de ninguna manera de la opinión de este Angélico Doctor. Porque se le pregunta, a saber, si el conocimiento de la existencia de Dios es tan natural al espíritu humano que no haya necesidad de probarla, es decir, si es clara y obvia para todos; lo que él niega, y yo con él. Ahora bien, el argumento que se objeta a sí mismo se puede proponer así. Cuando se comprende y entiende lo que significa el nombre *Dios,* se entiende una cosa tal que nada mayor puede ser concebido; ahora bien, es una cosa mayor ser efectivamente y en el entendimiento, que ser únicamente en el entendimiento; entonces, cuando se comprende y entiende lo que significa el nombre *Dios,* se entiende que Dios es efectivamente y en el entendimiento: donde hay una falta obvia en la forma, porque se debería concluir únicamente: entonces, cuando se comprende y entiende lo que significa el nombre *Dios,* se entiende que significa una cosa que es efectivamente y en

el entendimiento; ahora bien, lo que es significado por una palabra, no por ello parece ser verdadero. Mi argumento, en cambio, ha sido éste: lo que concebimos clara y distintamente que pertenece a la naturaleza, o a la esencia, o la forma inmutable y verdadera de algo, puede ser dicho o afirmado con verdad de ese algo; ahora bien, después de que hemos buscado con suficiente cuidado lo que Dios es, concebimos clara y distintamente que pertenece a su verdadera e inmutable naturaleza que exista; así pues, podemos afirmar entonces con verdad que existe. Donde al menos la conclusión es legítima. Pero la mayor tampoco se puede negar, porque ya antes se ha llegado a estar de acuerdo en que todo lo que entendemos o concebimos clara y distintamente es verdadero. No queda 92
entonces sino la menor, donde confieso que la dificultad no es pequeña. En primer lugar, porque estamos tan acostumbrados en todas las demás cosas a distinguir la existencia de la esencia, que no nos damos bien cuenta cómo ella pertenece a la esencia de Dios y no a la esencia de las demás cosas; y también porque, al no distinguir las cosas que pertenecen a la verdadera e inmutable esencia de algo de aquellas que no le son atribuidas sino por la ficción de nuestro entendimiento, aunque percibamos con bastante claridad que la existencia pertenece a la esencia de Dios, sin embargo no concluimos de ahí que Dios exista, porque no sabemos si su esencia es inmutable y verdadera, o si sólo ha sido inventada. Ahora bien, para suprimir la primera parte de esta dificultad, hay que distinguir entre la existencia posible y la necesaria; y tener en cuenta que la existencia posible está contenida en el concepto o la idea de todas las cosas que concebimos clara y distintamente, pero que la existencia necesaria no está contenida sino únicamente en la idea de Dios. Porque no dudo que quienes lleguen a considerar con atención esta diferencia que hay entre la idea de Dios y todas las demás ideas, percibirán muy bien que, por más que no concibamos nunca las demás cosas sino como existentes, de ello no se sigue sin embargo que existan, sino únicamente que pueden existir; porque no concebimos que sea necesario que la existencia actual esté unida con las demás propiedades de ellas; pero que del hecho de que concebimos claramente que la existencia actual está necesariamente y siempre

unida con los demás atributos de Dios, se sigue de ahí que Dios necesariamente existe. Después, para suprimir la otra parte de la dificultad, hay que tener en cuenta que las ideas que no contienen naturalezas verdaderas e inmutables, sino sólo inventadas y compuestas por el entendimiento, pueden ser divididas por el mismo entendimiento, no sólo por una abstracción o restricción de su pensamiento, sino por una operación clara y distinta; de modo que las cosas que el entendimiento no puede dividir así, sin duda no han sido hechas o compuestas por él. Por ejemplo, cuando me represento un caballo alado, o un león actualmente existente, o un triángulo inscrito en un cuadrado, concibo con facilidad que puedo también muy al contrario representarme un caballo que no tenga alas, un león que no sea existente, un triángulo sin cuadrado, y por lo tanto que esas cosas no tienen naturalezas verdaderas e inmutables. Pero si me represento un triángulo o un cuadrado (no hablo
93 aquí del león o del caballo, porque sus naturalezas no nos son aún enteramente conocidas), entonces todo lo que llegue a reconocer que está contenido en la idea del triángulo, como que sus tres ángulos son iguales a dos rectos, etc., lo afirmaré con verdad de un triángulo; y de un cuadrado, todo lo que llegue a encontrar que está contenido en la idea del cuadrado; porque si bien yo puedo concebir un triángulo restringiendo de tal manera mi pensamiento que no conciba de ninguna manera que sus tres ángulos son iguales a dos rectos, no puedo sin embargo negárselo mediante una operación clara y distinta, es decir, entendiendo con nitidez lo que digo. Además, si considero un triángulo inscrito en un cuadrado, no para atribuirle al cuadrado lo que pertenece únicamente al triángulo, o para atribuirle al triángulo lo que pertenece al cuadrado, sino para examinar únicamente las cosas que nacen de la conjunción de uno y otro, la naturaleza de esta figura compuesta del triángulo y del cuadrado no será menos verdadera e inmutable, que la del solo cuadrado y del solo triángulo. De manera que podré afirmar con verdad que el cuadrado no es menor que el doble del triángulo que le ha sido inscrito, y otras cosas semejantes que pertenecen a la naturaleza de esta figura compuesta. Pero si considero que en la idea de un cuerpo muy perfecto está contenida la exis-

tencia, y esto porque es mayor perfección ser en efecto y en el entendimiento, que ser únicamente en el entendimiento, no puedo de ahí concluir que ese cuerpo muy perfecto existe, sino únicamente que puede existir. Porque conozco suficientemente que esta idea ha sido hecha por mi entendimiento que ha juntado todas las perfecciones corporales; y también que la existencia no resulta de las demás perfecciones que están comprendidas en la naturaleza del cuerpo, porque se puede igualmente afirmar o negar que existan. Y además, como consecuencia de que al examinar la idea del cuerpo no veo en él ninguna fuerza por la que se produzca o se conserve él mismo, concluyo muy bien que la existencia necesaria, única que se considera aquí, conviene tan poco a la naturaleza del cuerpo, por perfecto que pueda ser, como pertenece a la naturaleza de una montaña no tener valle, o a la naturaleza del triángulo tener sus ángulos más grandes que dos rectos. Pero ahora, si preguntamos, no acerca de un cuerpo, sino acerca de alguna cosa cualquiera que tenga todas las perfecciones que pueden estar juntas, para saber si la existencia debe ser contada entre ellas; es verdad que en un primer momento podremos dudar de ello, porque nuestro espíritu, que es finito, como no acostumbra considerarlas sino separadas, tal vez no percibirá a primera vista cuan necesariamente están unidas entre ellas. Pero si examinamos con cuidado para saber si la 94
existencia conviene al ser soberanamente poderoso, y qué clase de existencia, podremos clara y distintamente conocer, en primer lugar, que al menos la existencia posible le conviene, como a todas las demás cosas de las que tenemos en nosotros alguna idea distinta, aun a aquellas que son compuestas por las ficciones de nuestro espíritu. Luego, dado que no podemos pensar que su existencia es posible sin que al mismo tiempo, al darnos cuenta de su poder infinito, no conozcamos que puede existir por su propia fuerza, concluiremos que realmente existe y que ha sido desde toda la eternidad. Porque es muy obvio por la luz natural que lo que puede existir por su propia fuerza existe siempre; y conoceremos así que la existencia necesaria está contenida en la idea de un ser soberanamente poderoso, no por alguna ficción del entendimiento, sino porque existir pertenece a la verdadera e inmutable naturaleza de un ser

tal; y conoceremos también con facilidad que es imposible que ese ser soberanamente poderoso no tenga en él todas las demás perfecciones que están contenidas en la idea de Dios, de manera que por la propia naturaleza de éstas y sin ninguna ficción del entendimiento se hallan todas juntas a la vez y existen en Dios. Todas estas cosas son obvias para quien piensa en ello con seriedad, y no difieren de las que yo ya había escrito antes, si no es únicamente en la manera como son explicadas aquí, que yo expresamente he cambiado para acomodarme a la diversidad de los espíritus. Y voy a confesar aquí con libertad que este argumento es tal, que quienes no lleguen a recordar todas las cosas que sirven para su demostración, lo tomarán fácilmente por un sofisma; y que esto me ha hecho dudar en un comienzo si debía servirme de él, por el temor de dar ocasión, a quienes no lleguen a comprenderlo, para que desconfíen también de los otros. Pero como sólo hay dos vías por las cuales se puede demostrar que hay un Dios, a saber: la una por sus efectos y la otra por su esencia, o su misma naturaleza; y ya he explicado, tanto como me ha sido posible, la primera en la tercera Meditación, he creído que luego de ello no debía omitir la otra.

En lo que respecta a la distinción formal que ese muy docto Teólogo dice haber tomado de Scoto, respondo brevemente que ella no difiere de la modal, y no se extiende sino a los seres incompletos que he distinguido con cuidado de los que son completos; y que en verdad ella es suficiente para hacer que una cosa sea concebida separada y distintamente de otra por una abstracción del espíritu que concibe la cosa de manera imperfecta, pero no para hacer que
95 dos cosas sean concebidas de tal manera distintas y separadas una de otra, que entendamos que cada una es un ser completo y diferente de cualquier otro; porque para esto hay necesidad de una distinción real. Así, por ejemplo, entre el movimiento y la figura de un mismo cuerpo hay una distinción formal, y puedo muy bien concebir el movimiento sin la figura, y la figura sin el movimiento, y uno y otro sin pensar particularmente en el cuerpo que se mueve o que es configurado; pero no puedo sin embargo concebir plena y perfectamente el movimiento sin algún cuerpo al cual ese movimiento esté adherido, ni la figura sin algún cuerpo donde resida

esa figura; ni puedo, en fin, fingir que el movimiento esté en una cosa en la que la figura no pueda estar, o la figura en una cosa incapaz de movimiento. De la misma manera, no puedo concebir la justicia sin un justo, o la misericordia sin un misericordioso; y no se puede fingir que aquel que es justo no pueda ser misericordioso. Pero concibo plenamente lo que es el cuerpo (es decir, concibo el cuerpo como una cosa completa), pensando únicamente que es una cosa extensa, figurada, móvil, etc., aunque niegue de él todas las cosas que pertenecen a la naturaleza del espíritu; y concibo también que el espíritu es una cosa completa, que duda, que entiende, que quiere, etc., aunque no acepte que haya en él ninguna de las cosas que están contenidas en la idea del cuerpo; lo que no podría hacerse si no hubiera una distinción real entre el cuerpo y el espíritu.

He aquí, Señores, lo que he tenido para responder a las objeciones sutiles y generosas de vuestro común amigo. Pero si no he logrado darle entera satisfacción, os pido que se me advierta de los lugares que merecen una más amplia explicación, o tal vez hasta su censura. Que si puedo obtener esto de él por vuestro medio, me tendré por infinitamente obligado con todos vosotros.

Segundas objeciones

Recogidas por el R. P. Mersenne de la boca de diversos Teólogos y Filósofos

SEÑOR:

PUESTO QUE PARA CONFUNDIR *a los nuevos Gigantes*[2] *del siglo que osan atacar al Autor de todas las cosas, vos habéis asumido la tarea de consolidarle el trono demostrando su existencia, y vuestro propósito parece haber sido tan bien conducido que las gentes de bien pueden esperar que en adelante no habrá nadie que, después de haber leído con atención vuestras Meditaciones, no confiese que hay una divinidad eterna de quien todas las cosas dependen, hemos juzgado conveniente advertiros y rogaros todos juntos que arrojéis una vez más, sobre ciertos lugares que os indicaremos a continuación, una luz tal, que no quede nada en toda vuestra obra que no haya sido, si ello es posible, muy clara y muy obviamente demostrado. Porque, dado que vos habéis, después de muchos años, ejercitado de tal manera vuestro espíritu con meditaciones continuas, que las cosas que a los demás les parecen oscuras e inciertas, os pueden parecer más claras, y que vos las concebís tal vez por una simple inspección del espíritu sin apercibiros de la oscuridad que en ellas encuentran los demás, será bueno que se os advierta de aquellas*

1 Marin Mersenne (1588-1648): religioso de la orden de los Mínimos, gran amigo de Descartes, filósofo, físico y matemático.

2 Alusión a los Gigantes que se revelaron contra Zeus.

que tienen necesidad de ser explicadas y demostradas con más claridad y más amplitud, de modo que cuando nos hayáis satisfecho en esto, no juzguemos que haya alguien que pueda negar que las razones, cuya deducción habéis iniciado para la gloria de Dios y la utilidad del público, (no)[3] *deban ser tenidas por demostraciones.*

En primer lugar, *os recordaréis que no es actualmente y en verdad, sino sólo por una ficción del espíritu, que habéis rechazado, tanto como os ha sido posible, las ideas de todos los cuerpos como cosas fingidas o fantasmas engañadores, para concluir que sois únicamente una cosa que piensa; por temor a que, después de esto, no creyeseis*[4] *tal vez que se pudiera concluir que en efecto y sin ficción no erais otra cosa que un espíritu o una cosa que piensa; esto es lo único que hemos hallado digno de observación con respecto a*
97 *vuestras dos primeras Meditaciones, en las que hacéis ver claramente que al menos es cierto que vos, que pensáis, sois algo. Pero detengámonos aquí un poco. Hasta allí conocéis que sois una cosa que piensa, pero no sabéis todavía lo que es esa cosa que piensa. Y ¿qué sabéis vos si no es un cuerpo que por sus diversos movimientos y encuentros ejecuta esa acción que llamamos con el nombre de pensamiento? Porque, aunque creáis haber rechazado toda clase de cuerpos, os habéis podido equivocar en no haberos rechazado a vos mismo que sois un cuerpo. Porque ¿cómo probáis que un cuerpo no puede pensar? ¿O que movimientos corporales no son el pensamiento mismo? ¿Y por qué todo el sistema de vuestro cuerpo, que creéis haber rechazado, o algunas partes de él, por ejemplo aquellas del cerebro, no pueden concurrir para formar esos movimientos que llamamos pensamientos? Yo soy, decís, una cosa que piensa; pero ¿sabéis acaso que no sois también un movimiento corporal, o un cuerpo sacudido?*

En segundo lugar, *de la idea de un ser soberano, que sustentáis que no puede ser producida por vos, os atrevéis a concluir la existencia de un ser soberano, único del que puede proceder la idea que hay en vuestro espíritu. Pero hallamos en nosotros mismos un fun-*

3 1ª edición: omite *no.*

4 1ª y 3ª edición: *no creáis.*

damento suficiente, de modo que, apoyándonos solamente en él, podemos formar esa idea, aunque no hubiera ningún ser soberano, o no supiéramos si lo hay, y su existencia ni siquiera nos viniera a la mente; porque ¿acaso no veo que, al tener la facultad de pensar, tengo en mí cierto grado de perfección? ¿Y no veo también que otros además de mí tienen un grado semejante? Lo cual me sirve de fundamento para pensar en cualquier número que sea, y también para añadir un grado de perfección sobre otro hasta el infinito; lo mismo que si no hubiera en el mundo sino un grado de calor o de luz, yo podría sin embargo añadirle e inventarle siempre nuevos hasta el infinito. ¿Por qué, en forma parecida, no podría yo añadirle, a cualquier grado de ser que yo perciba que hay en mí, cualquier otro grado más, y con todos los grados que puedan añadirse formar la idea de un ser perfecto? Vos decís, empero, que el efecto no puede tener ningún grado de perfección o de realidad que antes no haya habido en su causa. Pero (además de que vemos todos los días que las moscas y muchos otros animales, como también las plantas, son producidos por el Sol, la lluvia y la tierra, en los que no hay vida como en esos animales, vida que es mucho más noble que cualquier otro grado puramente corporal, por lo que sucede que el efecto saca alguna realidad de su causa que sin embargo no estaba en su causa); 98
pero, digo, esa idea no es otra cosa que un ser de razón que no es más noble que vuestro espíritu que la concibe. Además ¿cómo sabéis si esa idea se hubiese presentado alguna vez a vuestro espíritu, si hubieseis pasado toda vuestra vida en un desierto y no en compañía de personas sabias? ¿Y no se puede decir que la habéis tomado de pensamientos que habéis tenido antes, de enseñanzas de los libros, de discursos y conversaciones con vuestros amigos, etc., y no de vuestro espíritu únicamente, o de un ser soberano existente? Por lo tanto, habría que probar más claramente que esta idea no podría estar en vos si no hubiera un ser soberano; y entonces seremos los primeros en someternos a vuestro razonamiento y darnos completamente por vencidos. Ahora bien, que esta idea proceda de esas nociones anticipadas parece que se muestra con bastante claridad, porque los Canadienses, los Hurones y los demás hombres Salvajes no tienen en ellos tal idea que vos podéis formar a partir del conocimiento

que tenéis de las cosas corporales; de modo que vuestra idea no representa nada más que este mundo corporal que abarca todas las perfecciones que podríais imaginar; de modo que no podéis concluir otra cosa, sino que hay un ser corporal muy perfecto; a no ser que añadáis algo más que eleve vuestro espíritu hasta el conocimiento de las cosas espirituales o incorporales. Podemos decir aquí además que la idea de un Ángel puede estar en vos, así como la de un ser muy perfecto, sin que haya necesidad para ello de que sea formada en vos por un Ángel realmente existente, aunque el Ángel sea mucho más perfecto que vos. Ahora bien, no tenéis la idea de Dios, como tampoco las de un número o de una línea infinita; y aunque pudiérais tenerla, ese número sería sin embargo imposible. Añadid a esto que la idea de la unidad y la simplicidad de una sola perfección que abarca y contiene todas las demás, se hace únicamente por la operación del entendimiento que razona, así como se hacen las unidades universales, como se puede ver por la unidad genérica, trascendental, etc.

En tercer lugar, *puesto que no estáis todavía seguro de la existencia de Dios, y decís sin embargo que no podréis estar seguro de nada, o que no podéis conocer nada clara y distintamente, si antes no conocéis cierta y claramente que Dios existe, se sigue que no*
99 *sabéis aún que sois una cosa que piensa, puesto que, según vos, este conocimiento depende del conocimiento claro de un Dios existente, conocimiento que aún no habéis demostrado en los lugares donde concluís que conocéis claramente lo que sois*[5]*. Añadid a esto que un Ateo conoce con claridad y distinción que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos, aunque se halle sin embargo muy lejos de creer en la existencia de Dios, puesto que la niega por completo: porque, dice él, si Dios existiera habría un ser soberano y un soberano bien, es decir, un infinito; pero lo que es infinito en todo género de perfección excluye cualquier otra cosa, no sólo toda clase de ser y de bien, sino también toda clase de no ser y de mal; y sin embargo hay muchos seres y muchos bienes, como también muchos*

5 Véase Anexo IV, nota 5.

no seres y muchos males;[6] *objeción a la que creemos que sería conveniente que respondierais, para que no les quede ya nada a los impíos para objetar, o que les pueda servir de pretexto a su impiedad.*

En cuarto lugar, *negáis que Dios pueda mentir o engañar; aunque hay sin embargo Escolásticos que sostienen lo contrario, como Gabriel, el Ariminense*[7] *y algunos otros que piensan que Dios miente absolutamente hablando, es decir, que significa algo a los hombres contra su intención y contra lo que ha decretado o resuelto, como cuando, sin añadir condición, dice a los Ninivitas por su Profeta:* Todavía cuarenta días y Nínive será destruida, *y cuando dice muchas otras cosas que no llegaron a suceder, porque no quiso que tales palabras respondieran a su intención y a su decreto. Porque si endureció y enceguecio al Faraón, y si puso en los Profetas un espíritu de mentira ¿cómo podéis decir que no podemos ser engañados por él? ¿No puede Dios comportarse con los hombres como un médico con sus enfermos, y un padre con sus hijos, quienes, tanto uno como otro, engañan con frecuencia, pero siempre con prudencia y utilidad? Porque si Dios nos mostrase la verdad desnuda ¿qué ojo, o más bien, qué espíritu tendría suficiente fuerza para soportarla?*

De manera que, para decir verdad, no es necesario inventar un Dios engañador para que seáis engañado en las cosas que pensáis conocer clara y distintamente, ya que la causa de ese engaño puede estar en vos mismo, aunque ni siquiera lo soñéis. Porque ¿cómo sabéis si vuestra naturaleza no es tal que se engañe siempre, o al menos con mucha frecuencia? ¿Y de dónde habéis sabido que, en lo tocante a las cosas que pensáis conocer con claridad y distinción, sea cierto que nunca sois engañado, y que no lo podéis ser? Porque ¿cuántas veces hemos visto personas que se han engañado en cosas 100 *que pensaban ver más claras que el Sol? Por lo tanto, este principio*

6 El texto latino dice: *cum tamen plura, entia, bona, non entia & mala sint.* BR: Adam-Tannery proponen leer: *entia (et) bona.* Esta corrección parece inútil; convendría simplemente suprimir la coma entre *plura* y *entia.*

7 Gabriel Biel (1420?-1495), sacerdote alemán, nominalista y voluntarista, quien influyó en Lutero. Gregorio de Rímini (*Arimini*) (1300?-1349), ockhamista y agustiniano, muere siendo general de los Eremitas de San Agustín.

de un conocimiento claro y distinto debe ser explicado tan clara y distintamente, que en adelante nadie que tenga el espíritu razonable pueda ser engañado en las cosas que llegue a creer que sabe clara y distintamente; de lo contrario no vemos todavía que podamos responder con certeza sobre la verdad de algo.

En quinto lugar, *si la voluntad no puede nunca fallar, o no peca cuando sigue y se deja conducir por las luces claras y distintas del espíritu que la gobierna, y si, por el contrario, ella se pone en peligro cuando persigue y abraza los conocimientos oscuros y confusos del entendimiento, tened cuidado porque de ahí parece que se puede inferir que los Turcos y los demás infieles no sólo no pecan cuando no abrazan la Religión Cristiana y Católica, sino que hasta pecan cuando la abrazan, puesto que no conocen su verdad ni clara ni distintamente. Además, si esta regla que establecéis es verdadera, no le será lícito a la voluntad abrazar sino muy pocas cosas, ya que no conocemos casi nada con esa claridad y distinción que vos requerís para formar una certeza que no pueda ser sometida a ninguna duda. Tened entonces cuidado, por favor, de que al querer fortalecer el partido de la verdad, no probéis más de lo que conviene, y que, en lugar de apoyarlo, lo destruyáis.*

En sexto lugar, *en vuestras respuestas a las precedentes objeciones parece que habéis fallado en sacar bien la conclusión cuyo argumento es éste:* Lo que clara y distintamente entendemos que pertenece a la naturaleza, o a la esencia, o a la forma inmutable y verdadera de algo, eso puede ser dicho o afirmado con verdad de esa cosa; ahora bien (después de que hemos observado con suficiente cuidado lo que es Dios), entendemos clara y distintamente que pertenece a su verdadera e inmutable naturaleza que exista. *Habría que concluir: entonces (después de que hemos observado con suficiente cuidado lo que es Dios), podemos decir o afirmar que pertenece a la naturaleza de Dios que exista. De donde no se sigue que Dios exista en efecto, sino solamente que debe existir si su naturaleza es posible o no implica contradicción; es decir, que la naturaleza o la esencia de Dios no puede ser concebida sin existencia, de tal modo que si esta esencia es, él existe realmente. Lo cual tiene relación con ese argumento que otros proponen de la siguiente manera: si no implica*

[contradicción][8] que Dios sea, es cierto que él existe; ahora bien, no implica [contradicción] que él exista; entonces, etc. Pero hay pro- 101
blemas con la menor, a saber, que no implica [contradicción] que él exista, *cuya verdad ponen en duda algunos de nuestros adversarios, y otros la niegan. Más aún, esta cláusula de vuestro razonamiento* (después de que hemos reconocido y observado con suficiente claridad lo que es Dios) *es supuesta como verdadera, en lo que todo el mundo no ha llegado todavía a un acuerdo, ya que confesáis que no comprendéis el infinito sino imperfectamente; lo mismo hay que decir de todos los demás atributos: porque, como todo lo que hay en Dios es por entero infinito ¿qué espíritu podrá comprender la menor cosa en Dios sino muy imperfectamente? Entonces ¿cómo podéis haber observado con suficiente claridad y distinción lo que Dios es?*

En séptimo lugar, *no encontramos una sola palabra en vuestras Meditaciones respecto a la inmortalidad del alma humana, la que sin embargo debíais principalmente probar y hacer de ella una demostración muy exacta para confundir a aquellas personas indignas de la inmortalidad, puesto que la niegan y tal vez la detestan. Pero, además de ello, tememos que no hayáis probado aún bastante la distinción que hay entre el alma y el cuerpo del hombre, como lo hemos señalado ya en la primera de nuestras observaciones, a la que añadimos que no parece que de esa distinción del alma con respecto al cuerpo se siga que ella sea incorruptible o inmortal; porque ¿quién sabe si su naturaleza no es limitada según la duración de la vida corporal, y si Dios no ha medido sus fuerzas y su existencia de tal manera que termine con el cuerpo?*

He ahí, Señor, las cosas a las que deseamos que les aportéis una mayor luz, para que la lectura de vuestras muy sutiles y, como estimamos, muy verdaderas Meditaciones sea provechosa a todo el mundo. Sería por ello muy útil si, al final de vuestras soluciones, después de haber avanzado en primer lugar algunas definiciones, postulados y axiomas, concluís todo según el método de los Geó-

8 El texto dice únicamente *implica*, sobrentendiendo *contradicción*. Se trata, como lo dirá Descartes al responder a esta objeción, de una expresión escolástica.

metras, en el que sois tan versado, para que, de un solo golpe y como con una sola mirada, vuestros Lectores puedan ver ahí de qué estar satisfechos, y les llenéis el espíritu con el conocimiento de la divinidad.

Respuestas del autor a las segundas objeciones*

Recogidas de muchos Teólogos y Filósofos por el R. P. Mersenne

SEÑORES:

CON GRAN SATISFACCIÓN HE leído las observaciones que habéis hecho a mi pequeño tratado de la Filosofía primera; porque me han dado a conocer la benevolencia que tenéis conmigo, vuestra piedad para con Dios y el cuidado que tomáis para el avance de su gloria; y no puedo sino regocijarme, no solamente de que hayáis juzgado mis razones dignas de vuestra censura[1], sino también de que no avancéis nada contra ellas a lo que no me parezca que pueda contestar con bastante comodidad.

En primer lugar, me advertís para que recuerde: *Que no es actualmente y en verdad, sino sólo por una ficción del espíritu que he rechazado las ideas o los fantasmas de los cuerpos para concluir que soy una cosa que piensa, por temor a que tal vez estime que se sigue de ahí que no soy sino una cosa que piensa.* Pero he hecho ver ya, en

* BR: Una carta de Descartes a Huygens del 16 de enero de 1641, publicada por Roth (AT III, Appendice, Lettre LXII), nos dice que Jean-Baptiste Morin, matemático y astrólogo, había sido citado en estas *Segundas objeciones*, redactadas por Mersenne. Pero las ediciones no lo mencionan. Descartes leyó su libro sobre «la prueba matemática» de Dios (1635).

1 El texto latino habla de *examine* (examen).

mi segunda Meditación, que lo he recordado bastante, dado que coloqué estas palabras: *Pero también puede suceder que estas mismas cosas que supongo no ser, porque ellas me son desconocidas, no sean en efecto diferentes de mí que conozco: de ello no sé nada, no disputo ahora de esto, etc.*, con las cuales he querido expresamente advertir al Lector que yo no buscaba todavía en ese lugar si el espíritu era diferente del cuerpo, sino que examinaba únicamente aquellas propiedades suyas de las que puedo tener un conocimiento claro y seguro. Y tal como lo he señalado allí muchas veces, no puedo admitir sin distinción lo que añadís enseguida: *Que no sé sin embargo lo que es una cosa que piensa.* Porque, aunque yo confiese que aún no sabía si esa cosa que piensa no era diferente del cuerpo, o si lo era, no por ello confieso que no la conociera; porque ¿quién alguna vez ha conocido alguna cosa de tal manera que sepa que en ella no hay nada más que eso mismo que él conoce? Pero pensamos conocer tanto mejor una cosa, cuantas más particularidades hay en ella que
103 nosotros conozcamos; tenemos así más conocimiento de aquellos con quienes conversamos todos los días, que de quienes no conocemos sino el nombre o el rostro; y sin embargo no juzgamos que estos nos sean por completo desconocidos; en este sentido pienso haber demostrado suficientemente que el espíritu, considerado sin las cosas que se acostumbra atribuir a los cuerpos, es más conocido que los cuerpos considerados sin el espíritu. Y es todo lo que me proponía probar en esa segunda Meditación.

Pero veo bien lo que queréis decir, a saber, que al no haber yo escrito sino seis Meditaciones referentes a la primera Filosofía, los Lectores se van a extrañar de que en las dos primeras no concluya nada más que lo que acabo de decir, y que por ello las encontrarán estériles e indignas de haber sido publicadas. A lo que sólo respondo que no temo que quienes lleguen a leer con juicio el resto de lo que he escrito tengan ocasión para sospechar que me ha faltado materia; pero que me ha parecido muy razonable que las cosas que exigen una particular atención y que deben ser consideradas separadamente unas de otras, fuesen puestas en Meditaciones separadas.

Por esto, al no saber de nada más útil para llegar a un conocimiento firme y seguro de las cosas, que si, antes de establecer nada, uno se acostumbra a dudar de todo y principalmente de las cosas corporales, aunque yo hubiera visto hace largo tiempo muchos libros escritos por los Escépticos y Académicos[2] referentes a esta materia, y no fuese sino con cierto disgusto que volvía a masticar una carne tan común, no pude sin embargo dispensarme de darle toda una Meditación; y quisiera que los Lectores, antes de seguir adelante, no emplearan sólo el poco tiempo que hace falta para leerla, sino algunos meses, o al menos algunas semanas, para considerar las cosas de las cuales trata; porque no dudo de que así llegarán a aprovechar mucho mejor la lectura del resto.

Además, puesto que no hemos tenido hasta aquí ninguna idea de las cosas que pertenecen al espíritu que no haya sido muy confusa y mezclada con las ideas de las cosas sensibles, y que ésta ha sido la primera y principal razón por la que no se ha podido entender con suficiente claridad ninguna de las cosas que se decían de Dios y del alma, he pensado que no haría poco si mostraba cómo hay que distinguir las propiedades o cualidades del espíritu, de las propiedades o cualidades del cuerpo, y cómo hay que reconocerlas; porque si bien ha sido dicho por muchos que para entender bien las cosas inmateriales o metafísicas uno debe alejar su espíritu de 104
los sentidos, nadie sin embargo, que yo sepa, había mostrado hasta ahora por qué medio se podía hacer eso. Ahora bien, el verdadero y, a mi parecer, único medio para eso se halla contenido en mi segunda Meditación; pero es tal, que no es suficiente haberse percatado de él una vez, sino que hay que examinarlo con frecuencia y considerarlo largo tiempo, para que el hábito de confundir las cosas intelectuales con las corporales, que se ha enraizado en nosotros durante todo el curso de nuestra vida, pueda ser borrado por un hábito contrario de distinguirlas, adquirido por el ejercicio de varias jornadas. Lo que me ha parecido una causa bastante justa para no tratar de otra materia en la segunda Meditación.

2 La tradición habla de dos clases de escépticos: los académicos o moderados y los pirrónicos o extremistas.

Preguntáis aquí cómo demuestro que los cuerpos no pueden pensar; perdonadme, empero, si respondo que aún no he dado lugar a esta cuestión, al no haber comenzado a tratar de ello sino en la sexta Meditación con estas palabras: *Es suficiente que yo pueda concebir clara y distintamente una cosa sin otra, para estar cierto de que la una es distinta o diferente de la otra, etc.* Y poco después: *Aunque tenga un cuerpo que me está muy estrechamente unido, sin embargo, puesto que de una parte tengo una idea clara y distinta de mí mismo en tanto que soy sólo una cosa que piensa, y que, por la otra, tengo una idea clara y distinta del cuerpo en tanto que es sólo una cosa extensa y que no piensa, es cierto que yo, es decir, mi espíritu, o mi alma, por la que soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo, y que ella puede ser o existir sin él.* A lo cual es fácil añadir: *Todo lo que puede pensar es espíritu, o se llama espíritu. Pero puesto que el cuerpo y el espíritu son realmente distintos, ningún cuerpo es espíritu.*[3] Entonces ningún cuerpo puede pensar. Y desde luego que no veo nada en esto que podáis negar; porque ¿negaríais que es suficiente que concibamos claramente una cosa sin otra para saber que son realmente distintas? Dadnos entonces algún signo más cierto de la distinción real, si es que acaso se puede dar alguno. Porque ¿qué diréis? ¿Acaso que son distintas realmente aquellas cosas, cada una de las cuales puede existir sin la otra? Pero de nuevo os preguntaría de dónde sabéis que una cosa puede existir sin otra. Porque, para que algo sea un signo de distinción, es necesario que sea conocido.

Diréis tal vez que los sentidos os lo dan a conocer porque veis una cosa en ausencia de otra, o la tocáis, etc. Pero la fe de los sen-
105 tidos en más incierta que la del entendimiento; y puede suceder de muchas maneras que una misma y única cosa aparezca a nuestros sentidos de diversas formas, o en muchos lugares y de muchas maneras, y que sea así tomada por dos. Y en fin, si os recordáis lo que se dijo de la cera al final de la segunda Meditación, sabréis que los cuerpos mismos no son conocidos propiamente por los sentidos, sino por el solo entendimiento; de tal manera que sentir una cosa

3 Véase Anexo IV, nota 6.

sin otra no es nada distinto de tener la idea de una cosa y entender que esta idea no es la misma que la idea de otra: pero esto no puede ser conocido sino a partir de que una cosa sea concebida sin otra; y esto no puede ser conocido con certeza si no se tiene la idea clara y distinta de esas dos cosas: y así ese signo de distinción real debe ser reducido al mío para que sea cierto.

Y si hay quienes niegan tener ideas distintas del espíritu y del cuerpo, no puedo hacer otra cosa sino rogarles que consideren con suficiente atención las cosas que están contenidas en esa segunda Meditación, y que tomen nota de cómo la opinión que tienen de que las partes del cerebro concurren con el espíritu para formar nuestros pensamientos, no está fundamentada sobre ninguna razón positiva, sino únicamente sobre el hecho de que nunca han experimentado haber sido sin cuerpo, y de que con bastante frecuencia han sido impedidos en sus operaciones por el cuerpo; y es lo mismo que si alguien, porque desde su infancia hubiera tenido hierros en los pies, estimara que esos hierros forman parte de su cuerpo, y que son necesarios para caminar.

En segundo lugar, cuando decís: *Que tenemos en nosotros mismos un fundamento suficiente para formar la idea de Dios,* no estáis diciendo nada contrario a mi opinión. Porque yo mismo he dicho en términos expresos al final de la tercera Meditación: *Que esta idea ha nacido conmigo y que no viene de otra parte, sino de mí mismo.* Confieso también *que la podríamos formar, aunque no supiéramos que hay un ser supremo,* pero no si en efecto no hubiera uno; porque, por el contrario, he advertido *que toda la fuerza de mi argumento consiste en que no podría ser que la facultad de formar esta idea se hallara en mí, si yo no hubiera sido creado por Dios.*

Y lo que decís de las moscas, de las plantas, etc., no prueba de ninguna manera que algún grado de perfección pueda darse en un efecto que no haya sido antes en su causa. Porque, o es cierto que no hay perfección en los animales que no tienen razón que no se encuentre también en los cuerpos inanimados, o, si hay alguna, es cierto que ella les viene de otra parte, y que el Sol, la lluvia y la

106 tierra no son las causas totales[4] de esos animales. Y sería cosa muy alejada de la razón si alguien, por el solo hecho de que no conozca una causa que concurra a la generación de una mosca y que tenga tantos grados de perfección como los que hay en la mosca, sin estar seguro de que no hay otras causas que aquella que conoce, tomase de ello ocasión para dudar de una cosa que, como lo diré luego más largamente, es obvia por la luz natural.

A lo cual añado que lo que vosotros objetáis aquí de las moscas, al estar tomado de la consideración de cosas materiales, no podrá venir al espíritu de quienes, siguiendo el orden de mis Meditaciones, apartarán sus pensamientos de las cosas sensibles para comenzar a filosofar.

Tampoco me parece que probéis nada contra mí al decir *que la idea de Dios que está en nosotros no es sino un ser de razón*. Porque esto no es verdad, si *por un ser de razón* se entiende una cosa que no es, sino únicamente si todas las operaciones del entendimiento son tomadas por *seres de razón*, es decir, por seres que parten de la razón; sentido en el cual todo este mundo puede también ser llamado un ser de razón divina, es decir, un ser creado por un simple acto del entendimiento divino. Y he advertido ya de manera suficiente en diversos lugares que yo hablaba únicamente de la perfección o realidad objetiva de esa idea de Dios, la cual no requiere menos una causa en la que esté contenido efectivamente todo lo que en ella no está contenido sino objetivamente o por representación, de lo que la requiere el artificio objetivo o representado que se halla en la idea que un artífice tiene de una máquina muy ingeniosa.

Y no veo, en verdad, que se pueda añadir nada para hacer conocer con más claridad que esta idea no puede estar en nosotros si un ser supremo no existe, a no ser que el Lector, fijándose más de cerca en las cosas que he escrito, se libere él mismo de los prejuicios que tal vez ofuscan su luz natural, y se acostumbre a confiar en las primeras nociones cuyo conocimiento es tan verdadero y evidente que nada puede serlo más, antes que en opiniones oscuras y falsas, pero que un largo uso ha grabado profundamente en nuestros espíritus.

4 El texto latino dice *causae adaequatae*: causas adecuadas.

Porque, que no haya nada en un efecto que no haya sido de una manera semejante o más excelente en su causa, es una noción primera y tan evidente, que no hay nada más claro; y esta otra noción común, *que de nada, nada se hace,* la comprende en sí, porque si se está de acuerdo en que hay algo en el efecto que no ha sido en su causa, hay que estar también de acuerdo en que eso procede de la nada; y si es evidente que la nada no puede ser la causa de algo, es únicamente porque en esa causa no habría lo 107
mismo que en el efecto.

También es una noción primera que toda la realidad o toda la perfección que no se halla más que objetivamente en las ideas, debe hallarse formal o eminentemente en las causas de éstas; y toda opinión que hayamos tenido alguna vez acerca de la existencia de las cosas que están fuera de nuestro espíritu no está apoyada más que sobre esta noción. Porque ¿de dónde ha podido venirnos la sospecha de que ellas existían, sino únicamente de que sus ideas venían por los sentidos a golpear nuestro espíritu?

Ahora bien, que haya en nosotros una idea de un ser soberanamente poderoso y perfecto, así como que la realidad objetiva de esa idea no se encuentre en nosotros, ni formal, ni eminentemente, se hará obvio a quienes lleguen a pensar en ello con seriedad y quieran asumir conmigo el esfuerzo de meditar en ello; pero no podré introducirlo por la fuerza en el espíritu de quienes no lleguen a leer mis Meditaciones sino como una Novela, para espantar el aburrimiento y sin ponerles mucha atención. Pero de todo ello se concluye muy obviamente que Dios existe. Y sin embargo, en favor de aquellos cuya luz natural es tan débil que no ven que es una noción primera *que toda la perfección que se halla objetivamente en una idea debe hallarse realmente en alguna de sus causas,* he llegado a demostrarla de una manera más fácil de concebir, mostrando cómo el espíritu que tiene esta idea no puede existir por sí mismo; no veo, por lo tanto, qué más podéis desear para daros por vencidos, tal como lo habéis prometido.

Tampoco veo que probéis algo contra mí diciendo que tal vez he recibido la idea que me representa a Dios *de pensamientos que he tenido antes, de enseñanzas de los libros, de discursos y conversa-*

ciones con mis amigos, etc., y no de mi espíritu únicamente. Porque mi argumento tendrá siempre la misma fuerza si, dirigiéndome a aquellos de quienes se dice que la he recibido, les pregunto si ellos la tienen por sí mismos o por otro, en lugar de preguntármelo a mí mismo; y concluiré siempre que aquel de quien ella ha derivado primeramente es Dios.

En cuanto a lo que añadís en ese lugar, *que ella puede ser formada por la consideración de las cosas corporales,* esto no me parece más verosímil que si dijeseis que no tenemos ninguna facultad para oír, pero que por la sola visión de los colores llegamos al conocimiento de los sonidos. Porque se puede decir que hay más analogía o relación entre los colores y los sonidos, que entre las
108 cosas corporales y Dios. Y cuando me solicitáis *que añada algo que nos eleve hasta el conocimiento del ser inmaterial o espiritual,* no puedo hacer nada mejor que enviaros a mi segunda Meditación, para que al menos conozcáis que ella no es por completo inútil; porque ¿qué podría yo hacer aquí en uno o dos párrafos, si no he podido avanzar nada con un largo discurso preparado únicamente con ese objetivo, y al que me parece haberle aportado tanta dedicación como a ningún otro escrito publicado por mí?

Y aunque en esa Meditación haya tratado únicamente del espíritu humano, ella no es por esto menos útil para hacer conocer la diferencia que hay entre la naturaleza divina y la de las cosas materiales. Porque yo quiero confesar aquí francamente que la idea que tenemos, por ejemplo, acerca del entendimiento divino, no me parece que difiera de la que tenemos de nuestro propio entendimiento, sino únicamente como la idea del número infinito difiere de la idea del número binario o del ternario; y lo mismo sucede con todos los atributos de Dios de los cuales reconocemos en nosotros algún vestigio.

Pero, además de esto, concebimos en Dios una inmensidad, simplicidad o unidad absoluta, que abarca y contiene todos los demás atributos, y de la que no hallamos ningún ejemplo, ni en nosotros, ni en otro lugar; pero ella es (como lo he dicho antes) *como la marca del obrero impresa en su obra.* Y por su medio conocemos que ninguna de las cosas que concebimos que hay en Dios y en no-

sotros, y que consideramos en él por partes y como si ellas fueran distintas en razón de la debilidad de nuestro entendimiento, y que experimentamos tales en nosotros, no convienen a Dios y a nosotros de la manera que en las escuelas llaman unívoca. Así como conocemos que de muchas cosas particulares que no tienen fin, de las cuales tenemos las ideas, como de un conocimiento sin fin, de un poder, de un número, de una longitud, etc., que tampoco tienen fin, hay algunas que están contenidas formalmente en la idea que tenemos de Dios, como el conocimiento y el poder, y otras que no están allí sino eminentemente, como el número y la longitud; lo que desde luego no sería así, si esta idea no fuera en nosotros nada más que una ficción.

Y ella tampoco sería concebida tan exactamente de la misma manera por todo el mundo; porque es cosa muy notable que todos los Metafísicos estén de acuerdo en forma unánime en la descripción que hacen de los atributos de Dios (al menos de aquellos que pueden ser conocidos por la sola razón humana), de tal modo que no hay ninguna cosa física ni sensible, ninguna cosa de la que tengamos una idea tan expresa y tan palpable, respecto a cuya naturaleza no se encuentre entre los Filósofos una mayor diversidad 109
de opiniones de la que se encuentra respecto a la de Dios.

Y de suyo los hombres nunca podrían alejarse del verdadero conocimiento de esta naturaleza divina, si sólo quisieran poner su atención en la idea que tienen del ser soberanamente perfecto. Pero quienes mezclan algunas otras ideas con aquella, componen por ese medio un Dios quimérico en cuya naturaleza hay cosas que se contradicen; y, después de componerlo de esa manera, no hay que maravillarse si niegan que un tal Dios, que se les representa por una falsa idea, exista. Así, cuando habláis aquí *de un ser corporal muy perfecto,* si tomáis el término muy perfecto de manera absoluta, de modo que entendáis que el cuerpo es un ser en el que se encuentran todas las perfecciones, decís cosas que se contradicen: en cuanto que la naturaleza del cuerpo encierra diversas imperfecciones, por ejemplo, que el cuerpo sea divisible en partes, que cada una de sus partes no sea la otra, y otras semejantes; porque es una cosa de por sí obvia que es mayor perfección no poder ser dividido, que poder

serlo, etc.[5] Empero, si entendéis únicamente lo que es muy perfecto en el género de los cuerpos, eso no es el verdadero Dios.

Lo que añadís *de la idea de un Ángel, que es más perfecta que nosotros,* a saber, *que no hay necesidad de que ella haya sido introducida en nosotros por un Ángel,* estoy fácilmente de acuerdo; porque yo mismo he dicho ya, en la tercera Meditación, *que ella puede ser compuesta de las ideas que tenemos de Dios y del hombre.* Y eso no me resulta de ninguna manera contrario.

En cuanto a quienes niegan tener en ellos la idea de Dios, y que en su lugar forjan algún ídolo, etc., esos, digo yo, niegan el nombre y están de acuerdo con la cosa. Porque ciertamente no pienso que esta idea sea de la misma naturaleza que las imágenes de las cosas materiales figuradas en la fantasía; sino, por el contrario, creo que ella no puede ser concebida más que por el solo entendimiento, y que en efecto no es nada más que lo que él nos hace conocer de ella, sea por la primera, sea por la segunda, sea por la tercera de sus operaciones. Y pretendo mantener que por el solo hecho de que alguna perfección que está por encima de mí llegue a ser objeto de mi entendimiento, de cualquier manera que ella esté presente en él: por ejemplo, por el solo hecho de que yo perciba que no puedo nunca, contando, llegar al mayor de todos los números, y que de ahí conozca que hay algo en lo que respecta al contar que sobrepasa mis fuerzas, puedo concluir necesariamente, no, en verdad, que
110 exista un número infinito, como tampoco que su existencia implique contradicción, como decís, sino que este poder que tengo para comprender que hay siempre algo más para concebir no me viene de mí mismo, y que lo he recibido de algún otro ser que es más perfecto que yo.

E importa muy poco que se le dé el nombre de idea a este concepto de un número indefinido, o que no se le dé. Pero para entender qué ser sea ese más perfecto de lo que soy yo, y si no es acaso ese mismo número del que no puedo encontrar el fin, que existe realmente y es infinito, o bien, si es alguna otra cosa, es necesario considerar todas las demás perfecciones que, además del

5 1ª edición: omite *etc.*

poder para darme esa idea, pueden hallarse en la misma cosa en la que se halla ese poder; y se encontrará así que esa cosa es Dios.

En fin, cuando se dice que Dios es *inconcebible*, se entiende que es con una concepción plena y entera que comprende y abraza perfectamente todo lo que hay en él, y no con esta mediocre e imperfecta que hay en nosotros, la que sin embargo es suficiente para conocer que existe. Y vosotros no probáis nada contra mí al decir *que la idea de la unidad de todas las perfecciones que hay en Dios se forma de la misma manera que la unidad genérica y la de los otros universales.* Pero sin embargo ella es muy diferente; porque denota una particular y positiva perfección en Dios, mientras que la unidad genérica no añade nada real a la naturaleza de cada individuo.

En tercer lugar, donde he dicho *que no podemos saber nada de manera cierta, si no conocemos primeramente que Dios existe,* he dicho en términos expresos que no hablaba sino de la ciencia de esas conclusiones *cuya memoria nos puede volver al espíritu cuando ya no pensamos en las razones de donde las hemos sacado.*[6] Porque al conocimiento de los primeros principios o axiomas los Dialécticos no acostumbran llamarlo ciencia. Pero cuando nos apercibimos de que somos cosas que piensan, es una noción primera que no es sacada de ningún silogismo; y cuando alguien dice: *Yo pienso, entonces yo soy o existo,* él no concluye su existencia de su pensamiento como por la fuerza de algún silogismo, sino como una cosa conocida de por sí; la ve por una simple inspección del espíritu. Como puede verse de que, si él la dedujera por el silogismo, hubiera debido antes conocer esta mayor: *Todo lo que piensa es o existe.* Pero, por el contrario, ésta le es enseñada por el hecho de que siente en él mismo que no es posible que piense si no existe. Porque es propio de nuestro espíritu formar las proposiciones generales del conocimiento de los particulares. 111

Ahora bien, *que un Ateo pueda conocer claramente que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos,* yo no lo niego; pero

6 BR: El texto en itálica no es una cita, y la idea implicada por las palabras *las hemos sacado* no aparece en el pasaje correspondiente de la Quinta Meditación.

sostengo únicamente que no lo conoce con una ciencia verdadera y cierta, porque todo conocimiento que pueda ser puesto en duda no debe llamarse ciencia; y como se supone que ese tal es un Ateo, no puede estar cierto de no ser engañado en las cosas que le parecen ser muy evidentes, como ha sido mostrado ya anteriormente; y aunque tal vez esa duda no le venga al pensamiento, le puede sin embargo venir si la examina, o si le es propuesta por otro; y nunca estará libre del peligro de tenerla, si antes no reconoce un Dios.

Y no importa que estime tal vez que haya demostraciones para probar que no hay Dios; porque como esas pretendidas demostraciones son falsas, siempre se le puede hacer conocer la falsedad y se le hará entonces cambiar de opinión. Lo que en verdad no será difícil, si todas las razones que aporta se reducen a la que añadís aquí, *que el infinito en todo género de perfección excluye toda otra clase de ser, etc.*

Porque, en primer lugar, si se le pregunta de dónde ha aprendido que esa exclusión de todos los demás seres pertenece a la naturaleza del infinito, no tendrá nada que pueda responder de manera pertinente, ya que por el nombre de *infinito* no se acostumbra entender aquello que excluye la existencia de las cosas finitas, y ya que no puede saber nada acerca de la naturaleza de una cosa que él piensa que no es absolutamente nada y que por consiguiente no tiene naturaleza, sino aquello que se halla contenido en la sola y ordinaria significación del nombre de esa cosa.

Además ¿para qué serviría el infinito poder de ese infinito imaginario, si no puede nunca crear nada? Y en fin, por el hecho de que experimentemos tener en nosotros algún poder de pensar, concebimos con facilidad que un tal poder puede hallarse en algún otro, y hasta mayor que en nosotros; pero, aunque pensemos que aquel se aumenta al infinito, no temeremos por ello que el nuestro disminuya. Lo mismo sucede con todos los demás atributos de Dios, y hasta con el poder para producir algunos efectos por fuera de sí, con tal de que supongamos que no hay en nosotros ninguno que no esté sometido a la voluntad de Dios; y por lo tanto puede ser entendido como absolutamente infinito sin ninguna exclusión de las cosas creadas.

En cuarto lugar, *cuando digo que Dios no puede mentir ni ser engañador*, pienso que estoy de acuerdo con todos los Teólogos que alguna vez han sido y que habrán de ser en el futuro. Y todo lo que 112
alegáis en contra no tiene más fuerza que si, habiendo negado que Dios entre en cólera, o que sea sujeto de otras pasiones del alma, me objetaseis los lugares de la Escritura donde parece que le son atribuidas algunas pasiones.

Porque todo el mundo conoce suficientemente la distinción que hay entre las maneras de hablar de Dios de las que se sirve de ordinario la Escritura, que se acomodan a la capacidad del vulgo y contienen sin duda cierta verdad, pero únicamente en tanto que es referida a los hombres, y aquellas otras que expresan una verdad más simple, más pura y que no cambia de naturaleza aunque no sea referida a los hombres; de las cuales cada quien debe usar cuando filosofa, y yo mismo he debido servirme de ellas en mis Meditaciones, dado que en ese lugar no suponía aún que me fuese conocido hombre alguno, y que no me consideraba tampoco en cuanto compuesto de cuerpo y de espíritu, sino únicamente como espíritu.

De donde resulta evidente que no hablé en aquel lugar de la mentira que se expresa en palabras, sino únicamente de la malicia interna y formal que se halla contenida en el engaño; aunque sin embargo esas palabras del Profeta que aportáis: *Todavía cuarenta días y Nínive será destruida*, ni siquiera sean una mentira verbal, sino una simple amenaza, cuya ejecución dependía de una condición; y cuando se dice *que Dios endureció el corazón del Faraón*, o alguna cosa semejante, no hay que pensar que él haya hecho eso positivamente, sino sólo de manera negativa, a saber, no otorgando al Faraón una gracia eficaz para convertirse.

No quisiera sin embargo condenar a quienes dicen que Dios puede proferir por sus Profetas alguna mentira verbal, como aquellas de las que se sirven los Médicos cuando engañan a sus enfermos para sanarlos, es decir, que estuviese exenta de toda la malicia que se encuentra de ordinario en el engaño. Sino que, más aún, vemos a veces que somos engañados realmente por ese instinto natural que nos ha sido dado por Dios, como cuando un hidrópico

tiene sed; porque entonces es impulsado realmente a beber por la naturaleza que le ha sido dada por Dios para la conservación de su cuerpo, aunque esta naturaleza sin embargo lo engañe, puesto que el beber deberá serle dañino; sin embargo, en la sexta Meditación he explicado cómo puede ser esto compatible con la bondad y la verdad de Dios.

Pero en las cosas que no pueden ser explicadas así, a saber, en nuestros juicios muy claros y muy exactos, los que, si fueran falsos,
113 no podrían ser corregidos por otros más claros, ni tampoco con la ayuda de ninguna otra facultad natural, sostengo osadamente que no podemos ser engañados. Porque siendo Dios el ser soberano, debe necesariamente ser también el soberano bien y la soberana verdad, y por lo tanto repugna que de él provenga algo que tienda positivamente a la falsedad. Pero, puesto que no puede haber en nosotros nada real que no nos haya sido otorgado por él (como ha sido demostrado al probar su existencia), y puesto que tenemos en nosotros una facultad real para conocer lo verdadero y distinguirlo de lo falso (como se puede probar por el solo hecho de que tenemos en nosotros las ideas de lo verdadero y de lo falso), si esta facultad no tendiera a lo verdadero, al menos cuando nos servimos de ella como ha de ser (es decir, cuando no damos nuestro consentimiento sino a las cosas que concebimos clara y distintamente, porque no se puede inventar otro buen uso de esta facultad), no sería sin razón el que Dios, que nos la ha dado, fuera tenido por engañador.

Y veis así cómo, después de haber conocido que Dios existe, es necesario fingir que es engañador, si queremos poner en duda las cosas que concebimos clara y distintamente; y como eso no puede ni siquiera fingirse, hay que admitir necesariamente esas cosas como muy verdaderas y muy seguras.

Pero como me doy cuenta aquí de que os detenéis todavía en las dudas que propuse en mi primera Meditación, y que yo pensaba haber resuelto con bastante exactitud en las siguientes, voy a explicar aquí de nuevo el fundamento sobre el cual me parece que puede apoyarse toda la certeza humana.

En primer lugar, tan pronto como pensamos concebir claramente alguna verdad, nos vemos llevados naturalmente a creerla.

Y si esta confianza es tan fuerte que no podríamos nunca tener razón alguna para dudar de lo que creemos de esa manera, no hay nada más qué buscar: tocante a ello tenemos toda la certeza que se puede desear razonablemente.

Porque ¿qué nos importa si tal vez alguien inventa que aquello mismo de cuya verdad estamos persuadidos de manera tan fuerte parece falso a los ojos de Dios o de los Ángeles, y que por lo tanto, hablando de manera absoluta, es falso? ¿Qué ganamos con sufrir por esa falsedad absoluta, puesto que no la creemos de ninguna manera, y no tenemos de ella ni la más mínima sospecha? Porque estamos suponiendo una confianza o una persuasión tan firme que no puede ser desechada; la que, por consiguiente, es en todo 114
la misma cosa que una certeza muy perfecta. Pero se puede muy bien dudar si se tiene alguna certeza de esta naturaleza, o alguna persuasión firme e inmutable.

Y es obvio, en verdad, que no se la puede tener de cosas oscuras y confusas, por poco de oscuridad o de confusión que descubramos ahí; porque esa oscuridad, cualquiera que ella sea, es una causa suficiente para hacernos dudar de esas cosas. Tampoco se la puede tener de cosas que no son percibidas sino por los sentidos, por más claridad que haya en su percepción, porque con frecuencia hemos notado que en los sentidos puede haber error, como cuando el hidrópico tiene sed, o la nieve parece amarilla a quien tiene ictericia; porque éste no la ve menos clara y distintamente de esa manera, que nosotros a quienes nos aparece blanca. Queda entonces que, si se la puede tener, es únicamente de las cosas que el espíritu concibe clara y distintamente.

Ahora bien, entre esas cosas hay unas tan claras y a la vez tan simples, que nos resulta imposible pensar en ellas sin que creamos que son verdaderas: por ejemplo, que existo cuando pienso, que las cosas que han sido hechas alguna vez no pueden no haber sido hechas, y otras semejantes, de las que es obvio que se tiene una perfecta certeza.

Porque no podemos dudar de esas cosas sin pensar en ellas; pero no podemos nunca pensarlas sin creer que son verdaderas,

como acabo de decir; entonces no podemos dudar de ellas sin que las creamos verdaderas, es decir, que nunca podemos dudar de ellas.

Y de nada sirve decir *que hemos tenido con frecuencia la experiencia de personas que se han engañado en cosas que pensaban ver más claramente que el Sol.* Porque jamás hemos visto, ni nosotros ni nadie, que eso les haya sucedido a quienes han sacado del solo entendimiento toda la claridad de su percepción, sino más bien a quienes la han tomado de los sentidos o de algún falso prejuicio. Tampoco sirve de nada que alguien invente que esas cosas parecen falsas a Dios o a los Ángeles, porque la evidencia de nuestra percepción no permitirá que escuchemos a quien lo haya inventado y quiera persuadirnos de ello.

Hay otras cosas que nuestro entendimiento concibe también muy claramente cuando nos fijamos de cerca en las razones de las que depende su conocimiento; y por ello no podemos entonces dudar de ellas. Pero, dado que podemos olvidar las razones y recor-
115 darnos sin embargo de las conclusiones que se han sacado de allí, cabe preguntar si se puede tener una persuasión firme e inmutable de esas conclusiones mientras recordemos que han sido deducidas de principios muy evidentes; porque ese recuerdo debe ser supuesto para que se puedan llamar conclusiones. Y respondo que la pueden tener aquellos que conocen de tal manera a Dios, que saben que es imposible que la facultad de entender, que les ha sido dada por él, tenga por objeto otra cosa que la verdad; pero que los otros no la tienen. Y esto ha sido explicado tan claramente al final de la quinta Meditación, que no pienso que deba añadirle aquí nada.

En quinto lugar, me extraña que neguéis *que la voluntad se ponga en peligro de equivocarse cuando persigue y abraza los conocimientos oscuros y confusos del entendimiento.* Porque ¿qué la puede volver cierta, si aquello que ella sigue no es conocido claramente? ¿Y cuál ha sido por ventura el Filósofo o el Teólogo, o bien simplemente el hombre que usa la razón, que no haya confesado que el peligro de equivocación al que nos exponemos es tanto menor, cuanto más clara sea la cosa que concebimos antes de otorgarle nuestro consentimiento? ¿Y que pecan quienes sin conocimiento de causa hacen un juicio? Ahora bien, ninguna con-

cepción es llamada oscura y confusa, sino porque hay en ella algo de contenido que no es conocido.

Por lo tanto, lo que objetáis *respecto a la fe que se debe abrazar,* no tiene más fuerza contra mí que contra todos los que alguna vez han cultivado la razón humana; y, para decir verdad, no tiene ninguna fuerza contra nadie. Porque, aunque se diga que la fe tiene por objeto cosas oscuras, aquello, sin embargo, por lo que las creemos no es oscuro; sino que es más claro que cualquier luz natural. De modo que hay que distinguir entre la materia o la cosa a la cual le otorgamos nuestra confianza, y la razón formal que mueve nuestra voluntad a otorgarla. Porque es sólo en esta razón formal donde pretendemos que haya claridad y evidencia.

Y en cuanto a la materia, nadie ha negado jamás que ella pueda ser oscura, y hasta la misma oscuridad; porque cuando juzgo que la oscuridad debe ser apartada de nuestros pensamientos para poder otorgarles nuestro consentimiento sin ningún peligro de equivocación, es la oscuridad misma la que me sirve de materia para formar un juicio claro y distinto.

Además de esto, hay que señalar que la claridad o la evidencia por la que nuestra voluntad puede ser excitada a creer es de dos clases: una que parte de la luz natural, y otra que viene de la gracia 116
divina.

Pero, aunque de ordinario se diga que la fe es acerca de cosas oscuras, sin embargo esto se entiende únicamente de su materia y no de la razón formal por la que creemos; porque, por el contrario, esta razón formal consiste en una cierta luz interior, con la cual, habiéndonos iluminado Dios de manera sobrenatural, tenemos una confianza cierta en que las cosas que nos son propuestas para creer han sido reveladas por él, y que es por entero imposible que sea mentiroso y que nos engañe: lo cual es más seguro que cualquier otra luz natural, y con frecuencia hasta más evidente, a causa de la luz de la gracia.

Y es cierto que los Turcos y los demás infieles, cuando no abrazan la religión Cristiana, no pecan por no querer otorgar fe a las cosas oscuras en cuanto son oscuras; sino que pecan, o porque se resisten a la gracia divina que les advierte internamente, o porque,

pecando en otras cosas, se hacen indignos de esa gracia. Y diré osadamente que si un infiel, estando desprovisto de toda gracia sobrenatural e ignorando por completo que las cosas que creemos nosotros los Cristianos han sido reveladas por Dios, sin embargo, atraído por algunos falsos razonamientos se moviera a creer esas mismas cosas que le serían oscuras, no por ello sería fiel, sino que más bien pecaría al no servirse de su razón como se debe.

Y no pienso que nunca ningún Teólogo ortodoxo haya tenido otros sentimientos con respecto a esto; y tampoco quienes lleguen a leer mis Meditaciones tendrán motivo para creer que no he conocido esta luz sobrenatural, ya que en la cuarta, donde he buscado con cuidado la causa del error o falsedad, dije, con palabras expresas, *que ella dispone el interior de nuestro pensamiento para querer, y que sin embargo ella no disminuye la libertad.*

Por lo demás, os pido aquí recordar que, con respecto a las cosas que la voluntad puede abrazar, he introducido siempre una distinción muy grande entre la práctica de la vida y la contemplación de la verdad. Porque, en lo que respecta a la práctica de la vida, no pienso de ninguna manera que haya que seguir sólo las cosas que conocemos muy claramente; al contrario, sostengo que ni siquiera hay que esperar siempre las más verosímiles, sino que a veces, entre muchas cosas por completo desconocidas e inciertas, hay que escoger una y determinarse por ella, y luego de ello no creerla con menos firmeza que si la hubiéramos escogido
117 por razones ciertas y muy evidentes, como lo he explicado ya en el *Discurso del Método*, p. 26. Pero donde no se trata sino de la contemplación de la verdad ¿quién ha negado alguna vez que se deba suspender el juicio con respecto a las cosas oscuras y que no son conocidas con suficiente distinción? Ahora bien, que sólo esta contemplación de la verdad tenga lugar en mis Meditaciones, es algo que, además de reconocerse con bastante facilidad por ellas mismas, lo he declarado además con palabras expresas hacia el final de la primera, cuando digo *que no podía dudar en demasía, ni emplear excesiva desconfianza en aquel lugar, ya que no me aplicaba entonces a las cosas que tienen que ver con la práctica de la vida, sino únicamente a la búsqueda de la verdad.*

En sexto lugar, allí donde retomáis la conclusión de un silogismo que yo había puesto en forma, me parece que vosotros mismos pecáis en la forma; porque, para concluir lo que vosotros queréis, la mayor debería ser así: *Aquello que clara y distintamente concebimos que pertenece a la naturaleza de alguna cosa, eso puede ser dicho o afirmado con verdad que pertenece a la naturaleza de esa cosa.* Y así no contendría sino una repetición inútil y superflua. Pero la mayor de mi argumento ha sido así:[7] *Aquello que clara y distintamente concebimos que pertenece a la naturaleza de alguna cosa, eso puede ser dicho o afirmado con verdad de esa cosa.* Es decir, si ser animal pertenece a la esencia o a la naturaleza del hombre, se puede afirmar que el hombre es animal; si tener los tres ángulos iguales a dos rectos pertenece a la naturaleza del triángulo rectilíneo, se puede afirmar que el triángulo rectilíneo tiene sus tres ángulos iguales a dos rectos; si existir pertenece a la naturaleza de Dios, se puede afirmar que Dios existe, etc. Y la menor ha sido así: *Ahora bien, pertenece a la naturaleza de Dios existir.* De donde es evidente que hay que concluir como yo lo he hecho, a saber: *Entonces se puede afirmar con verdad de Dios que existe;* y no como vosotros queréis: *Entonces podemos afirmar con verdad que pertenece a la naturaleza de Dios existir.*

Y por lo tanto os hubiese sido necesario, para utilizar la excepción que vosotros aportáis a continuación, negar la mayor, y decir que lo que concebimos clara y distintamente que pertenece a la naturaleza de alguna cosa no puede por ello decirse o afirmarse de esa cosa, a no ser que su naturaleza sea posible, o que no sea contradictoria. Pero ved, os lo ruego, la debilidad de esa excepción. Porque, o bien por la palabra *posible* entendéis, como se hace de ordinario, todo lo que no repugna al pensamiento humano, sentido 118
en el cual es obvio que la naturaleza de Dios, de la manera como la he descrito, es posible, ya que nada he supuesto en ella sino lo que concebimos clara y distintamente que le debe pertenecer, y así nada he supuesto que repugne al pensamiento o al concepto humano; o bien forjáis alguna otra posibilidad de la parte del objeto mismo, la

7 1ª edición: párrafo aparte.

cual, si no conviene con la precedente, nunca puede ser conocida por el entendimiento humano; y por lo tanto ella no tiene más fuerza para obligarnos a negar la naturaleza de Dios o su existencia, que para destruir todas las demás cosas que caen bajo el conocimiento de los hombres. Porque, por la misma razón por la que se niega que la naturaleza de Dios es posible, aunque no se encuentre ninguna imposibilidad de la parte del concepto o del pensamiento, sino que, al contrario, todas las cosas que se hallan contenidas en ese concepto de la naturaleza divina están conectadas de tal manera entre sí que nos parezca que habría contradicción si se dice que hay alguna de ellas que no pertenece a la naturaleza de Dios; por esa misma razón se podrá también negar que sea posible que los tres ángulos de un triángulo sean iguales a dos rectos, o que quien piensa actualmente exista; y con mayor razón aún se podrá negar que haya algo de verdad en todas las cosas que percibimos por los sentidos; y de esa manera todo el conocimiento humano será destruido, pero no lo será con razón o fundamento alguno.

Y en lo que atañe al argumento que vosotros comparáis con el mío, a saber: *Si no implica [contradicción][8] que Dios exista, es cierto que él existe: ahora bien, ello no implica [contradicción]; entonces, etc.*, hablando materialmente es verdadero, pero formalmente es un sofisma. Porque en la mayor el término *implica [contradicción]* se refiere al concepto de la causa por la cual Dios puede ser, y en la menor se refiere al solo concepto de la existencia y de la naturaleza de Dios, como puede verse por el hecho de que, si se niega la mayor, habrá que probarla así:

Si Dios todavía no existe, implica [contradicción] que exista, porque no se podría asignar causa suficiente para que lo produzca; pero no implica [contradicción] que exista, como se ha concedido en la menor; entonces etc.

Y si se niega la menor, será necesario probarla así:[9]

8 Como se indicó antes, el texto sólo dice: *Si no implica*, y subentiende *contradicción*.

9 1ª edición: no hay párrafo aparte.

No implica [contradicción] aquella cosa en cuyo concepto formal no hay nada que encierre contradicción; ahora bien, en el concepto formal de la existencia o de la naturaleza divina no hay nada que encierre contradicción; luego etc. Y así el término *implica* 119
[contradicción] es tomado en dos sentidos diversos.

Porque es posible que no se llegue a concebir nada en la cosa misma que impida que ella pueda existir, y que sin embargo se llegue a concebir algo de parte de la causa que impida que ella sea producida.

Ahora bien, aunque no concibamos a Dios sino muy imperfectamente, ello no impide que sea cierto que su naturaleza es posible, o que ella no implique [contradicción];[10] ni tampoco que podamos aseverar con verdad que lo hemos examinado con suficiente cuidado y que lo hemos conocido con suficiente claridad (a saber, tanto como es necesario para conocer que ella es posible, así como que la existencia necesaria le pertenece). Porque toda imposibilidad, o si se me permite hacer uso aquí de una palabra de la Escuela, toda implicancia [de contradicción] consiste únicamente en nuestro concepto o pensamiento que no puede unir la ideas que se contrarían unas a otras; y no puede consistir en nada que se halle fuera del entendimiento, porque por el solo hecho de que una cosa se halle fuera del entendimiento, es obvio que no implica [contradicción], sino que es posible.

La imposibilidad, empero, que encontramos en nuestros pensamientos, no proviene sino de que son oscuros y confusos, y no puede hallarse ninguna en los que son claros y distintos; por lo tanto, para que podamos aseverar que conocemos suficientemente la naturaleza de Dios como para saber que no hay contradicción en que ella exista, es suficiente que entendamos con claridad y distinción todas las cosas que percibimos que hay en ella, por más que tales cosas sólo sean pocas en número con respecto a las que no percibimos, aunque éstas también se hallen en ella; y con esto nos damos cuenta de que la existencia necesaria es una de las cosas que percibimos también que se halla en Dios.

En séptimo lugar, en el resumen de mis Meditaciones he dado ya la razón por la cual no he dicho nada allí con respecto a la in-

mortalidad del alma; también he hecho ver un poco antes de qué manera he probado a satisfacción la distinción que hay entre el espíritu y toda clase de cuerpos.

En cuanto a lo que añadís, *que de la distinción del alma con respecto al cuerpo no se sigue que ella sea inmortal, porque, no obstante esto, se puede decir que Dios la ha hecho de tal naturaleza que su duración termina con la vida del cuerpo,* confieso que no tengo nada qué responder; porque no tengo tanta presunción como para intentar determinar con la fuerza del razonamiento humano una cosa que no depende sino de la pura voluntad de Dios.

120 El conocimiento natural nos enseña que el espíritu es diferente del cuerpo y que es una sustancia; así como también que el cuerpo humano, en tanto que difiere de los demás cuerpos, está solamente compuesto de una cierta configuración de miembros y de otros accidentes semejantes; y, en fin, que la muerte del cuerpo depende únicamente de cierta división o cambio de figura. Pero no tenemos ningún argumento, ni ningún ejemplo, que nos persuada de que la muerte o el aniquilamiento de una sustancia tal como es el espíritu deba seguirse de una causa tan ligera como es un cambio de figura, que no es otra cosa que un modo, más aún, un modo, no del espíritu, sino del cuerpo que es realmente distinto del espíritu. Y ni siquiera tenemos ningún argumento, ni ejemplo, que nos pueda persuadir de que haya sustancias que estén sujetas a ser aniquiladas. Lo cual es suficiente para concluir que el espíritu, o el alma del hombre, en tanto él puede ser conocido por la Filosofía natural, es inmortal.

Pero si se pregunta si Dios por su absoluto poder no ha determinado tal vez que las almas humanas cesen de ser al mismo tiempo que son destruidos los cuerpos a los cuales están unidas, sólo Dios lo puede responder. Y como él ahora nos ha revelado que eso no sucederá, no nos debe ya quedar ninguna duda respecto a ello.

Por lo demás, tengo mucho que agradeceros de que os hayáis dignado, con tanta dedicación y con tanta franqueza, advertirme no solamente de las cosas que os han parecido dignas de explicación,

sino también de las dificultades que podían serme presentadas por los Ateos, o por algunos impertinentes y murmuradores.

Porque, si bien, entre las cosas que habéis propuesto no veo ninguna que yo antes no hubiera rechazado o explicado en mis Meditaciones (como, por ejemplo, aquello que alegáis de las moscas que son producidas por el Sol, de los Canadienses, de los Ninivitas, de los Turcos, y otras cosas semejantes, no pueden ocurrírsele al espíritu de quienes, siguiendo el orden de esas Meditaciones, lleguen a poner aparte durante un tiempo todas las cosas que han aprendido de los sentidos, para fijarse en lo que dicta la más pura y la más sana razón, por lo cual pensaba haber rechazado ya todas esas cosas), si bien, digo, ello fuera así, juzgo sin embargo que esas objeciones habrán de ser muy útiles a mi propósito, ya que no me prometo tener muchos Lectores que quieran aportar tanta atención a las cosas que he escrito, y que, habiendo llegado al fin, se acuerden de todo lo que habrán leído anteriormente; y quienes no lleguen a hacerlo caerán fácilmente en dificultades que verán, poco después, 121
que las había resuelto con esta respuesta, o al menos tomarán de allí la ocasión para examinar con cuidado la verdad.

En lo que respecta al consejo que me dais para disponer mis razones según el método de los Geómetras, de modo que los Lectores las puedan comprender de un solo golpe, os diré aquí de qué manera he intentado ya seguirlo antes, y cómo lo intentaré otra vez a continuación.[11]

En el modo de escribir que tienen los Geómetras distingo dos cosas, a saber, el orden, y la manera de demostrar.

El orden consiste únicamente en que las cosas propuestas como primeras deben ser conocidas sin la ayuda de las siguientes, y que las siguientes deben luego estar dispuestas de tal modo que sean demostradas únicamente por las cosas que las preceden. Y ciertamente, hasta donde he podido, me he esforzado por seguir ese orden en mis Meditaciones. Y a esto se debe que en la segunda no haya tratado acerca de la distinción del espíritu con respecto al cuerpo, sino únicamente en la sexta, y que haya omitido hablar de

11 1ª edición: no hay punto aparte.

muchas cosas en todo este tratado porque presuponían la explicación de muchas otras.

La manera de demostrar es doble: una se hace por el análisis o resolución, y la otra por la síntesis o composición.

El análisis muestra la verdadera vía por la cual una cosa ha sido metódicamente inventada, y hace ver cómo los efectos dependen de las causas; de manera que si el Lector la quiere seguir, y dirigir su mirada con atención a todo lo que ella contiene, no entenderá con menos perfección la cosa así demostrada, y no la hará menos suya, que si él mismo la hubiera inventado.

Pero esta clase de demostración no es apropiada para convencer a los Lectores obstinados o poco atentos: porque si se deja escapar sin darse cuenta la menor cosa que ella proponga, no aparecerá la necesidad de sus conclusiones; y no se acostumbra expresar allí muy ampliamente las cosas que son de por sí mismas bastante claras, aunque de ordinario sean éstas a las que mayor atención deba prestárseles.

La síntesis, al contrario, por una vía muy otra y como examinando las causas por sus efectos (aunque la prueba que contenga sea también con frecuencia de los efectos por las causas), demuestra en verdad claramente lo que está contenido en sus conclusiones,
122 y se sirve de una larga secuencia de definiciones, de postulados, de axiomas, de teoremas y de problemas, con el fin de que, si se le niegan algunas consecuencias, haga ver cómo ellas están contenidas en los antecedentes, y arranque el consentimiento del Lector por más obstinado y testarudo que pueda ser; pero ella no otorga, como la otra, una plena satisfacción a los espíritus de quienes desean aprender, porque no enseña el método por el que la cosa ha sido inventada.

Los antiguos Geómetras acostumbraban servirse únicamente de esta síntesis en sus escritos, no porque ignorasen por completo el análisis, sino, a mi parecer, porque lo estimaban tanto, que lo reservaban para ellos solos como un importante secreto.

En cuanto a mí, yo he seguido en mis Meditaciones únicamente la vía analítica, porque me parece que es la más verdadera y la más apropiada para enseñar; pero, en cuanto a la síntesis, que

es sin duda la que deseáis aquí de mí, aunque con respecto a las cosas que se tratan en Geometría pueda ser introducida útilmente después del análisis, no conviene sin embargo tan bien a las materias que pertenecen a la Metafísica. Porque existe la diferencia de que las primeras nociones que se suponen para demostrar las proposiciones Geométricas, al convenir con los sentidos, son recibidas por todos con facilidad; por ello no hay allí más dificultad que la de sacar bien las consecuencias, lo que puede ser hecho por toda clase de personas, aun por las menos atentas, con la sola condición de que recuerden las cosas precedentes; y se las obliga fácilmente a recordarlas, distinguiendo tantas proposiciones diversas como cosas que deban ser tenidas en cuenta para la dificultad propuesta, con el fin de que se detengan por separado en cada una y se les puedan luego citar, para señalarles aquellas sobre las cuales deben pensar. Pero, por el contrario, con respecto a las proposiciones que pertenecen a la Metafísica, la principal dificultad está en concebir clara y distintamente las primeras nociones. Porque, aunque por su naturaleza no sean menos claras, y con frecuencia sean hasta más claras que las que son consideradas por los Geómetras, sin embargo, en cuanto parecen no acomodarse con muchos prejuicios que hemos recibido por los sentidos y a los cuales nos hemos acostumbrado desde nuestra infancia, ellas no son comprendidas perfectamente sino por quienes son muy atentos y se empeñan en desprender, en cuanto puedan, su espíritu del comercio de los sentidos; por ello, si se las propusiera por completo solas, serían fácilmente negadas por 123
quienes tiene el espíritu inclinado a la contradicción.

Esta ha sido la causa por la cual he escrito Meditaciones, más bien que disputas o cuestiones, como hacen los Filósofos, o bien teoremas o problemas, como los Geómetras, con el fin de testimoniar así que no he escrito sino para quienes querrán hacer el esfuerzo de meditar conmigo seriamente y considerar las cosas con atención. Porque, por el hecho mismo de que alguien se prepare para impugnar la verdad, se vuelve menos apropiado para comprenderla, en cuanto que aparta su espíritu de la consideración

de las razones que la persuaden para aplicarlo a la búsqueda de aquellas que la destruyen[12].

---

12 El final de las *Respuestas a las segundas Objeciones* en latín no figura en la traducción francesa; es remplazado por el corto párrafo que sigue a continuación. Damos aquí la traducción de los párrafos omitidos: *Ahora*
AT VII *bien, es posible que alguien objete aquí que no haya que buscar razones*
157-158 *para contradecir, cuando se sabe que la verdad se hace presente; pero que, en cuanto se dude de esto, es justo que se expongan todas las razones de una y otra parte para que se conozcan las más sólidas; y que no es justo que yo postule que las mías sean admitidas como las verdaderas antes de que se las examine, y que prohíba que se consideren otras que las contradigan.*
Lo cual se diría justamente si algunas de ellas, para las cuales busco un lector atento y no prevenido, fuesen tales que pudieran llevarlo a considerar algunas otras en las cuales hubiera aunque fuera la más mínima esperanza de encontrar algo más de verdad que en las mías. Pero como entre las que yo propongo se halla la duda máxima de todo, y nada recomiendo tanto como que cada una se examine con la mayor diligencia, y que nada en absoluto se admita sino aquello que sea percibido de manera tan clara y distinta que no podamos negarle el asentimiento; y, por el contrario, aquellas de las cuales quiero apartar la atención de los lectores no son otras que las que ellos nunca examinaron suficientemente, y que obtuvieron, no por razón firme alguna, sino únicamente por los sentidos; no pienso que nadie pueda creer que habrá de encontrarse en mayor peligro de error si considera sólo aquellas que yo le propongo, que si aparta de éstas su mente y la dirige hacia otras que las contradicen de algún modo y difunden las tinieblas (es decir, hacia los prejuicios de los sentidos).
Por lo tanto, no sólo deseo con razón en mis lectores una singular atención, y he elegido entre todos aquel modo de escribir con el cual he juzgado que esa atención pueda conciliarse al máximo, y del cual estoy seguro de que los lectores obtendrán más utilidad de la que ellos mismos son conscientes, mientras que, por el contrario, con el modo sintético de escribir suelen creer que aprenden más de lo que en realidad aprenden; sino que también estimo
159 *justo recusar por entero y despreciar como carentes de importancia los juicios que harán de los míos quienes no hayan querido meditar conmigo, y que habrán de aferrarse por anticipado a sus opiniones.*
Pero como he sabido lo difícil que habrá de ser, aun para quienes prestan atención y buscan seriamente la verdad, mirar todo el cuerpo de mis Meditaciones y distinguir a la vez cada uno de sus miembros en particular, cosas ambas que considero necesario hacer para que se obtenga de ellas todo el fruto; añadiré aquí algunas pocas cosas en estilo sintético, con las cuales, como espero, se ayudarán mucho; con tal de que, por favor, tengan en cuenta que no quiero abrazar tantas cosas como en las Meditaciones, porque

Sin embargo, para mostrar cuánto aprecio vuestro consejo, voy a intentar imitar aquí la síntesis de los Geómetras, y voy a hacer un resumen de las principales razones que he utilizado para demostrar la existencia de Dios y la distinción que hay entre el espíritu y el cuerpo humano: lo que tal vez no servirá poco para aligerar la atención de los Lectores.

Razones que prueban la existencia de Dios y la distinción que hay entre el espíritu y el cuerpo humano, dispuestas de una manera geométrica

124

Definiciones

I. Con el nombre de *pensamiento* comprendo todo lo que está de tal manera en nosotros, que somos conocedores de ello de manera inmediata. Así, todas las operaciones de la voluntad, del entendimiento, de la imaginación y de los sentidos son pensamientos. Pero yo he añadido *inmediatamente*, para excluir las cosas que siguen y dependen de nuestros pensamientos: por ejemplo, el movimiento voluntario tiene desde luego a la voluntad como su principio, pero él mismo, sin embargo, no es un pensamiento.

II. Con el nombre de *idea* entiendo esa forma de cada uno de nuestros pensamientos por cuya percepción inmediata tenemos conocimiento de esos mismos pensamientos. De tal manera que no puedo expresar nada con palabras cuando entiendo lo que digo, sin que por ello mismo sea cierto que tengo en mí la idea de la cosa significada por mis palabras. Y así, no llamo con el nombre de idea a las solas imágenes que están dibujadas en la fantasía; por el contrario, no las llamo aquí con ese nombre en cuanto están en la fantasía corporal, es decir, en cuanto que están dibujadas en al-

---

tendría que ser mucho más prolijo que en ellas, y que tampoco explicaré cuidadosamente aquellas que abrace, en parte por cuidar de la brevedad, y en parte para que no haya quien, estimando como suficientes estas cosas, examine con más negligencia las Meditaciones mismas, de las cuales estoy convencido que podrá obtener mucha más utilidad.

gunas partes del cerebro, sino únicamente en tanto que informan[13] al espíritu mismo que se aplica a esta parte del cerebro.

III. Por *realidad objetiva de una idea* entiendo la entidad o el ser de la cosa representada por la idea, en tanto que esa entidad está en la idea; y de la misma manera se puede decir una perfección objetiva, o un artificio objetivo, etc. Porque todo lo que concebimos como estando en los objetos de la ideas, todo ello se halla objetivamente o por representación en las ideas mismas.

IV. Se dice de las mismas cosas que se hallan *formalmente* en los objetos de las ideas, cuando están en ellos tal como las concebimos; y se dice que se hallan *eminentemente*, cuando en verdad
125 no están allí como tales, sino que ellas son tan grandes que pueden suplir ese defecto por su excelencia.

V. Toda cosa en la cual reside inmediatamente como en su sujeto, o por la cual existe algo que nosotros concebimos, es decir, alguna propiedad, calidad o atributo del cual tenemos en nosotros una idea real, se llama *Sustancia*. Porque no tenemos otra idea de la sustancia, tomada precisamente, sino que ella sea una cosa en la que existe formal o eminentemente lo que nosotros concebimos, o lo que se halla objetivamente en alguna de nuestras ideas, en tanto que la luz natural nos enseña que la nada no puede tener ningún atributo real.

VI. La sustancia en la que reside inmediatamente el pensamiento es llamada aquí *Espíritu*. Y sin embargo este nombre es equívoco, en cuanto se lo atribuye también algunas veces al viento o a los licores muy sutiles; pero no conozco uno más apropiado.

VII. La sustancia que es el sujeto inmediato de la extensión y de los accidentes que presuponen la extensión, como de la figura, de la situación, del movimiento local, etc., se llama *Cuerpo*. Pero saber si la sustancia llamada *Espíritu* es la misma que aquella que llamamos *Cuerpo*, o si bien son dos sustancias diversas y separadas, es lo que será examinado luego.

13 Conviene señalar que el término *informar* se refiere aquí al hecho de dar forma, de constituir la forma de algo.

VIII. La sustancia que entendemos que es soberanamente perfecta y en la cual no concebimos nada que encierre algún defecto o limitación de perfección, se llama *Dios.*

IX. Cuando decimos que algún atributo se halla contenido en la naturaleza o en el concepto de una cosa, es lo mismo que si dijéramos que ese atributo es verdadero de esa cosa y que se puede aseverar que se halla en ella.

X. Se dice de dos sustancias que se distinguen realmente, cuando cada una de ellas puede existir sin la otra.

Postulados

Solicito,[14] *en primer lugar,* que los Lectores consideren cuán débiles son las razones que hasta ahora han hecho que les otorguen fe a sus sentidos, y cuán inciertos todos los juicios que han apoyado luego sobre ellos; y que repasen durante tanto tiempo y con tanta frecuencia esta consideración en su espíritu, que adquieran por fin el hábito de no confiarse tanto en sus sentidos; porque estimo que esto es necesario para volverse capaz de conocer la verdad de las 126
cosas metafísicas que no dependen de los sentidos.

En segundo lugar, solicito que consideren su propio espíritu, así como todos aquellos atributos suyos de los cuales reconocerán que no pueden dudar de ninguna manera aunque supusieran que todo lo que ellos han recibido alguna vez por los sentidos fuera enteramente falso; y que no cesen de considerarlo hasta que no hayan adquirido la costumbre de concebirlo distintamente, y de creer que es más fácil de conocer que todas las cosas corporales.

En tercer lugar, que examinen con diligencia las proposiciones que no tienen necesidad de prueba para ser conocidas, y cuyas nociones cada uno encuentra en sí mismo, como sucede con éstas: *que una misma cosa no puede ser y no ser conjuntamente; que la nada no puede ser la causa eficiente de ninguna cosa,* y otras semejantes; y que así ejerciten esa claridad del entendimiento que les ha sido otorgada por la naturaleza, pero que las percepciones de los sentidos han tenido la costumbre de enturbiar y oscurecer, que la ejerciten, digo,

14 *Postulados (postulata)* lo traduce el francés como *demandes*: solicitudes.

en toda su pureza y liberada de prejuicios; porque por ese medio la verdad de los axiomas siguientes les será muy evidente.

En cuarto lugar, que examinen las ideas de esas naturalezas que contienen en ellas un conjunto de muchos atributos, como es la naturaleza del triángulo, la del cuadrado o de alguna otra figura; así como también la naturaleza del espíritu, la naturaleza del cuerpo y, por encima de todas, la naturaleza de Dios o de un ser soberanamente perfecto. Y que caigan en la cuenta de que se puede aseverar con verdad que en ellas se hallan todas aquellas cosas que concebimos con claridad que están contenidas allí. Por ejemplo, puesto que en la naturaleza del triángulo rectilíneo está contenido que sus tres ángulos son iguales a dos rectos, y en la naturaleza del cuerpo o de una cosa extensa está comprendida la divisibilidad (porque no concebimos la cosa extendida tan pequeña que no la podamos dividir, al menos con el pensamiento), resulta verdad decir que los tres ángulos de todo triángulo rectilíneo son iguales a dos rectos, y que todo cuerpo es divisible.

En quinto lugar, solicito que se detengan a contemplar por largo tiempo la naturaleza del ser soberanamente perfecto; y, entre otras cosas, que consideren que en las ideas de todas las demás naturalezas es cierto que se halla contenida la existencia posible, pero que
127 en la idea de Dios no sólo se halla contenida la existencia posible, sino además la necesaria. Porque con ello solo y sin ningún razonamiento conocerán que Dios existe; y les será tan claro y evidente, sin otra prueba, como les es obvio que dos es un número par y que tres es un número impar, y cosas semejantes. Porque hay cosas que son conocidas así por algunos sin pruebas, que otros en cambio no entienden sino mediante un largo discurso y razonamiento.

En sexto lugar, que al considerar con cuidado todos los ejemplos de percepción clara y distinta, y todos aquellos cuya percepción es oscura y confusa, de los que he hablado en mis Meditaciones, se acostumbren a distinguir las cosas que son conocidas claramente de aquellas que son oscuras; porque esto se aprende mejor con ejemplos que con reglas, y pienso que no se puede dar ningún ejemplo del cual yo no haya tocado algo.

En séptimo lugar, solicito que los Lectores, teniendo en cuenta que nunca han reconocido falsedad alguna en las cosas que han concebido claramente, y que, por el contrario, nunca han hallado verdad alguna, a no ser por azar, en las cosas que no han concebido sino con oscuridad, consideren que sería algo por completo irrazonable si, por algunos prejuicios de los sentidos o por algunas suposiciones hechas por gusto y fundadas sobre algo oscuro y desconocido, pusieran en duda las cosas que el entendimiento concibe clara y distintamente. De esta manera admitirán con facilidad como verdaderos e indudables los axiomas siguientes, aunque confieso que algunos de ellos hubieran podido ser mejor explicados, y hubieran debido ser propuestos más bien como teoremas que como axiomas, si yo hubiera querido ser más exacto.

Axiomas o Nociones comunes

I. No hay ninguna cosa existente de la que no se pueda preguntar cuál sea la causa por la que existe. Porque esto mismo se puede preguntar de Dios; y no es que él tenga necesidad de alguna causa para existir, sino que la inmensidad misma de su naturaleza es la causa o la razón por la que no tiene necesidad de ninguna causa para existir.

II. El tiempo presente no depende del que precede inmediatamente; por ello no se necesita una causa menor para conservar una cosa que para producirla por la primera vez.

III. Ninguna cosa, ni ninguna perfección de esa cosa que 128
exista actualmente, puede tener a la *Nada*, o a una cosa no existente, como causa de su existencia.

IV. Toda la realidad o perfección que se halla en una cosa se encuentra formal o eminentemente en su causa primera y total.

V. De donde se sigue también que la realidad objetiva de nuestras ideas requiere una causa en la que esa misma realidad esté contenida no sólo objetivamente, sino también de manera formal o eminente. Y hay que tener en cuenta que este Axioma debe ser admitido con tanta necesidad, que de él solo depende el conocimiento de todas las cosas, tanto sensibles como insensibles. Porque ¿de dónde sabemos, por ejemplo, que el cielo existe? ¿Acaso

porque lo vemos? Pero esa visión no toca al espíritu sino en tanto que ella es una idea: una idea, digo, inherente al espíritu mismo, y no una imagen dibujada en la fantasía; y con ocasión de esa idea no podemos juzgar que el cielo exista, a no ser que supongamos que toda idea debe tener una causa de su realidad objetiva que sea realmente existente; causa que juzgamos que es el cielo mismo; y así de lo demás.

VI. Hay diversos grados de realidad o de entidad: porque la sustancia tiene más realidad que el accidente o el modo, y la sustancia infinita más que la finita. También por ello hay más realidad objetiva en la idea de la sustancia que en la del accidente, y en la idea de la sustancia infinita que en la idea de la sustancia finita.

VII. La voluntad se mueve voluntaria y libremente (porque ello es de su esencia), pero sin embargo infaliblemente, hacia el bien que le es conocido de manera clara. Por ello, si llega a conocer algunas perfecciones que no tiene, se las dará al punto si están en su poder; porque conocerá que es para ella un bien mayor tenerlas que no tenerlas.

VIII. El que puede hacer lo más, o lo más difícil, puede también hacer lo menos, o lo más fácil.

IX. Crear o conservar una sustancia es una cosa mayor y más difícil que crear o conservar sus atributos o propiedades; pero no es una cosa mayor o más difícil crear algo que conservarlo, como se ha dicho ya.

X. En la idea o el concepto de cada cosa se halla contenida la existencia, porque no podemos concebir nada sino bajo la forma de una cosa que existe; pero con la diferencia de que en el concepto de una cosa limitada se halla contenida únicamente la existencia posible o contingente, y en el concepto de un ser soberanamente perfecto está comprendida la perfecta y necesaria.

Proposición primera

La existencia de Dios se conoce por la sola consideración de su naturaleza

Demostración

Decir que algún atributo está contenido en la naturaleza o en el concepto de una cosa, es lo mismo que decir que este atributo es verdadero de esa cosa y que se puede aseverar que está en ella (por la definición novena).

Ahora bien, es así que la existencia necesaria está contenida en la naturaleza o en el concepto de Dios (por el axioma décimo).

Luego es verdad decir que la existencia necesaria está en Dios, o bien, que Dios existe.

Y este silogismo es el mismo del que me he servido en mi respuesta al artículo sexto de estas objeciones; y su conclusión puede ser conocida sin pruebas por quienes están libres de todo prejuicio, como se dijo en el quinto postulado. Pero como no es fácil alcanzar una claridad de espíritu tan grande, intentaremos probar la misma cosa por otras vías.

Proposición segunda

La existencia de Dios se demuestra por sus efectos, por el solo hecho de que su idea está en nosotros

Demostración

La realidad objetiva de cada una de nuestras ideas requiere una causa en la cual esta misma realidad esté contenida, no objetivamente, sino formal o eminentemente (por el axioma quinto).

Ahora bien, dado que tenemos en nosotros la idea de Dios (por las definiciones segunda y octava), y que la realidad objetiva de esta ideas no se halla contenida en nosotros, ni formal, ni eminentemente (por el axioma sexto), y que ella no puede estar contenida en ningún otro más que en Dios mismo (por la definición octava).

Entonces esta idea de Dios que está en nosotros exige a Dios como su causa: y por consiguiente Dios existe (por el axioma tercero).

130 **Proposición tercera**

La existencia de Dios se demuestra también porque nosotros mismos, que tenemos su idea, existimos

Demostración

Si yo tuviera el poder de conservarme a mí mismo, tendría también, con mayor razón, el poder de darme todas las perfecciones que me faltan (por el axioma 8 y 9); porque esas perfecciones no son sino atributos de la sustancia, y yo soy una sustancia.

Pero no tengo el poder de darme todas las perfecciones, porque de lo contrario las poseería ya (por el axioma 7).

Luego no tengo el poder de conservarme a mí mismo.

Además, no puedo existir sin ser conservado mientras existo, ya sea por mí mismo, suponiendo que yo tenga el poder para ello, ya sea por otro que tenga ese poder (por el axioma 1 y 2).

Ahora bien, es así que yo existo y sin embargo no tengo el poder de conservarme a mí mismo, como acabo de probar.

Luego soy conservado por otro.

Además, aquel por quien soy conservado tiene en sí formal o eminentemente todo lo que hay en mí (por el axioma 4).

Ahora bien, es así que tengo en mí la idea o la noción de muchas perfecciones que me faltan, y juntamente la idea de un Dios (por la definición 2 y 8).

Luego la noción de esas mismas perfecciones se halla también en aquel por quien yo soy conservado.

En fin, aquel mismo por quien soy conservado no puede tener la noción de ningunas perfecciones que le falten, es decir, que él no tenga en sí formal o eminentemente (por el axioma 7); porque al tener el poder de conservarme, como acaba de ser dicho, tendría con mayor razón el poder de dárselas a sí mismo si no las tuviera (por el axioma 8 y 9).

Ahora bien, es así que él tiene la noción de todas las perfecciones que reconozco que me faltan y que concibo que no pueden estar sino en Dios solo, como acabo de probarlo.

Luego las tiene ya todas en sí formal o eminentemente; y así él es Dios.

Corolario 131

Dios ha creado el cielo y la tierra, y todo lo que en ellos se cotiene, y además de ello puede hacer todas las cosas que concebimos claramente, de la manera como las concebimos

Demostración

Todas esas cosas se siguen claramente de la proposición precedente. Porque ahí hemos probado la existencia de Dios, ya que es necesario que haya un ser que exista, en el que estén contenidas formal o eminentemente todas las perfecciones de las que hay en nosotros alguna idea.

Ahora bien, es así que tenemos en nosotros la idea de un poder tan grande que no solamente el Cielo y la Tierra, etc., sino también todas las demás cosas que conocemos como posibles deben haber sido creadas sólo por aquel en quien se encuentra tal poder.

Luego, al probar la existencia de Dios, hemos también probado de él todas esas cosas.

Proposición cuarta

El espíritu y el cuerpo son realmente distintos

Demostración

Todo lo que concebimos claramente puede ser hecho por Dios de la manera como lo concebimos (por el corolario precedente).

Ahora bien, concebimos claramente el espíritu, es decir, una sustancia que piensa, sin el cuerpo, es decir, sin una sustancia extensa (por el postulado 2); y, por otra parte, concebimos también claramente el cuerpo sin el espíritu (como cada uno lo concede fácilmente).

Luego, al menos por la omnipotencia de Dios, el espíritu puede ser sin el cuerpo y el cuerpo sin el espíritu.

Pero las sustancias que pueden ser la una sin la otra son realmente distintas (por la definición diez).

Ahora bien, es así que el espíritu y el cuerpo son sustancias 132
(por las definiciones 5, 6 y 7) que pueden ser la una sin la otra (como lo acabo de probar).

Luego el espíritu y el cuerpo son realmente distintos.

Y hay que señalar que me he servido aquí de la omnipotencia de Dios para sacar de allí mi prueba; y no es que haya necesidad de algún poder extraordinario para separar el espíritu del cuerpo, sino porque, al no haber tratado en las precedentes proposiciones sino de Dios únicamente, no podía sacarla de otra parte sino de él. Y no importa para nada mediante qué poder dos cosas sean separadas, para que conozcamos que son realmente distintas.

Terceras objeciones

Hechas por un célebre Filósofo inglés, con las respuestas del autor

Primera objeción

Sobre la Primera Meditación

Acerca de las cosas que pueden ser puestas en duda

BIEN PARECE, POR LAS cosas que se han dicho en esta Meditación, que no hay señal cierta y evidente por la cual podamos reconocer y distinguir nuestros sueños de la vigilia y de una verdadera percepción de los sentidos; y, por lo tanto, que las imágenes de las cosas que sentimos estando despiertos no son accidentes adheridos a objetos exteriores, y que no son pruebas suficientes para mostrar que esos objetos exteriores existen en efecto. Por ello, si seguimos únicamente nuestros sentidos sin ayudarnos con ningún otro razonamiento, tenemos justa causa para dudar si existe alguna cosa o no. Reconocemos entonces la verdad de esta Meditación. Pero como ya Platón habló de esa incertidumbre de las cosas sensibles, y muchos otros Filósofos antiguos antes y después de él, y como es fácil darse cuenta de la dificultad que hay para discernir la vigilia del sueño, yo hubiera querido que este excelente autor de nuevas especulaciones se hubiera abstenido de publicar cosas tan viejas.

1 Thomas Hobbes (1588-1679), materialista y nominalista.

Respuesta

Las razones para dudar que son asumidas aquí como verdaderas por este Filósofo, no han sido propuestas por mí sino como verosímiles; y me he servido de ellas, no para hacerlas pasar como nuevas, sino, en parte, para preparar los espíritus de los Lectores a considerar las cosas intelectuales y distinguirlas de las corporales, para lo cual ellas me han parecido siempre muy necesarias; en parte, para responderlas en las siguientes Meditaciones; y en parte también, para hacer ver cuán firmes y seguras son las verdades que propongo luego, puesto que no pueden ser destruidas por dudas tan generales y tan extraordinarias. Y no las he presentado para
134 adquirir gloria, sino que pienso que no estaba menos obligado a explicarlas, de lo que está un Médico a describir la enfermedad cuya curación se ha propuesto enseñar.

Segunda objeción

Sobre la segunda Meditación

Acerca de la naturaleza del espíritu humano

Soy una cosa que piensa. *Está muy bien dicho; porque del hecho de que pienso, o de que tengo una idea, sea en la vigilia, sea mientras duermo, se infiere que soy pensante: porque estas dos cosas,* pienso y soy pensante, *significan la misma cosa. Del hecho de que soy pensante se sigue* que yo soy, *porque quien piensa no es una nada. Pero donde nuestro autor añade:* es decir, un espíritu, un alma, un entendimiento, una razón, *de ahí nace una duda. Porque ese razonamiento no me parece bien deducido, al decir:* yo soy pensante, *entonces* yo soy un pensamiento; *o bien,* yo soy inteligente, *entonces* yo soy un entendimiento. *Porque de la misma manera yo podría decir:* soy caminante, *entonces* soy una caminata. *El Señor Descartes toma entonces la cosa inteligente y la intelección, que es su acto, por una misma cosa; o al menos dice que es lo mismo la cosa que entiende y el entendimiento, que es una potencia o facultad de una cosa inteligente. Todos los Filósofos, sin embargo, distinguen al sujeto de sus facultades y de sus actos, es decir, de sus propiedades y de sus esencias, porque una cosa es la cosa misma* que es, *y otra*

cosa es su esencia. *Es posible entonces que una cosa que piensa sea el sujeto del espíritu, de la razón o del entendimiento, y por lo tanto que sea algo corporal, lo contrario de lo cual es asumido o supuesto, pero no probado. Y en esto, sin embargo, consiste la conclusión que parece que el Señor Descartes quiere establecer.*

En el mismo lugar dice: He reconocido que existo, busco ahora quién soy, yo que he reconocido ser. Pero es muy cierto que esta noción y conocimiento de mí mismo, tomada así con precisión, no depende de cosas cuya existencia no me es aún conocida.

Es muy cierto que el conocimiento de esta proposición: yo existo, *depende de ésta:* yo pienso, *como nos lo ha enseñado muy bien. Pero ¿de dónde nos viene el conocimiento de ésta:* yo pienso? *Por supuesto que no es de otra cosa, sino de que no podemos concebir ningún acto sin su sujeto, como el pensamiento sin una cosa que piensa, la ciencia sin una cosa que sabe, y la caminata sin una cosa que camina.*

Y de ahí parece seguirse que una cosa que piensa es algo corporal; porque parece que los sujetos de todos los actos se entienden únicamente bajo una razón corporal, o bajo una razón de materia, como él mismo lo ha mostrado un poco después con el ejemplo de la cera, la cual, aunque se cambien su color, su dureza, su figura y todos sus otros actos, se concibe siempre que es la misma cera, es decir, la misma materia sujeta a todos esos cambios. Ahora bien, no es mediante otro pensamiento que se infiere que yo pienso; porque si bien alguien podría pensar que ha pensado (pensamiento que no es otra cosa que un recuerdo), es por completo imposible, sin embargo, pensar que se piensa, o saber que se sabe; porque esto sería una interrogación que nunca terminaría: ¿de dónde sabéis que sabéis que sabéis lo que sabéis, etc.? 135

Y por lo tanto, puesto que el conocimiento de esta proposición: yo existo, *depende del conocimiento de ésta:* yo pienso; *y el conocimiento de ésta última, de que no podemos separar el pensamiento de una materia que piensa; parece que se debe inferir que una cosa que piensa es material, más bien que inmaterial.*

Respuesta

Donde dije: *es decir, un espíritu, un alma, un entendimiento, una razón, etc.*, no he entendido con esos términos las solas facultades, sino las cosas dotadas de la facultad de pensar, como se acostumbra entender con los dos primeros, y con bastante frecuencia también con los dos últimos: lo que he explicado con tanta frecuencia y en términos tan expresos, que no veo que haya habido lugar para dudar de ello.

Y aquí no hay relación o conveniencia entre la caminata y el pensamiento, porque la caminata no es tomada nunca de otra manera sino como la acción misma; pero el pensamiento se toma algunas veces por la acción, y algunas por la facultad, y algunas por la cosa en la que reside esa facultad.

Y no digo que la intelección y la cosa que entiende sean una misma cosa, ni siquiera la cosa que entiende y el entendimiento, si se toma el entendimiento por una facultad, sino únicamente cuando se lo toma por la cosa misma que piensa. Pero confieso francamente que para significar una cosa o una sustancia, a la que quería despojar de todas las cosas que no le pertenecen, me serví de términos tan simples y abstractos como pude, así como al contrario este Filósofo, para significar la misma sustancia, emplea
136 otros muy concretos y compuestos, a saber, aquellos de sujeto, de materia y de cuerpo, con el fin de impedir, en cuanto es capaz, que se pueda separar el pensamiento del cuerpo. Y no temo que la manera de la cual se sirve, que consiste en juntar así múltiples cosas, sea considerada más apropiada para llegar al conocimiento de la verdad que la mía, por la cual distingo cada cosa tanto como puedo. Pero no nos detengamos más en las palabras, vayamos a la cosa de la cual se trata.

Es posible, dice, *que una cosa que piensa sea algo corporal, lo contrario de lo cual es asumido y no probado.* Lejos de ello. Yo no he asumido lo contrario, y no me he servido de ello de ninguna manera como fundamento, sino que lo dejé por entero indeterminado hasta la sexta Meditación, en la cual es probado.

Y luego dice muy bien *que no podemos concebir ningún acto sin su sujeto, como el pensamiento sin una cosa que piense, porque la*

cosa que piensa no es una nada; pero sin razón alguna y contra toda buena lógica, y hasta contra la manera ordinaria de hablar, añade *que de ahí parece seguirse que una cosa que piensa es algo corporal;* porque a los sujetos de todos los actos se los entiende desde luego como sustancias (o, si queréis, como materias, a saber, como materias metafísicas), pero no por ello como cuerpos.

Por el contrario, todos los Lógicos, y casi todo el mundo con ellos, acostumbran decir que entre las sustancias, unas son espirituales y las otras corporales. Y no he probado otra cosa con el ejemplo de la cera, sino que el color, la dureza, la figura, etc., no pertenecen a la razón formal de la cera; es decir, que se puede concebir todo lo que se encuentra necesariamente en la cera, sin que para ello sea necesario pensar en ellas. Tampoco hablé en ese lugar de la razón formal del espíritu, ni siquiera de la del cuerpo.

Y no sirve para nada decir, como lo hace allí ese Filósofo, que un pensamiento no puede ser el sujeto de otro pensamiento. Porque ¿quién sino él ha inventado alguna vez eso? Ahora bien, trataré de explicar aquí en pocas palabras todo el asunto del que se trata.

Es cierto que el pensamiento no puede ser sin una cosa que piensa, y en general ningún accidente o acto puede ser sin una sustancia de la cual él sea el acto. Pero dado que no conocemos la sustancia inmediatamente por ella misma, sino únicamente porque ella es el sujeto de algunos actos, es muy conveniente a la razón, y el uso mismo lo requiere, que llamemos con diversos nombres esas 137
sustancias que conocemos que son los sujetos de muchos actos o accidentes por entero diferentes, y que luego de ello examinemos si esos diversos nombres significan cosas diferentes, o una sola y la misma cosa.

Ahora bien, hay ciertos actos que llamamos *corporales*, como el tamaño, la figura, el movimiento y todas las demás cosas que no pueden ser concebidas sin una extensión local, y llamamos con el nombre de *cuerpo* a la sustancia en la cual residen; y no se puede fingir que sea una sustancia la que es sujeto de la figura, y otra la que es sujeto del movimiento local, etc., porque todos esos actos convienen entre ellos en que presuponen la extensión. Hay luego otros actos que llamamos *intelectuales*, como entender, querer,

imaginar, sentir, etc., todos los cuales convienen entre sí en que no pueden ser sin pensamiento, o percepción, o conciencia y conocimiento; y decimos que la sustancia en la que residen es *una cosa que piensa,* o *un espíritu,* o con cualquier otro nombre con el que queramos llamarla, con tal de que no la confundamos con la sustancia corporal, dado que los actos intelectuales no tienen ninguna afinidad con los actos corporales, y que el pensamiento, que es la razón común en la que ellos convienen, difiere por completo de la extensión, que es la razón común de los otros.

Empero, después de que hemos formado dos conceptos claros y distintos de esas dos sustancias, resulta fácil conocer, por lo que ha sido dicho en la sexta Meditación, si ellas no son más que una misma cosa, o si ellas son dos cosas diferentes.

Tercera objeción

¿Qué hay pues que sea distinto de mi pensamiento? ¿Qué hay que se pueda decir que se halla separado de mí mismo?

Alguien tal vez responderá a esta pregunta: Yo soy distinto de mi pensamiento, yo mismo que pienso; y aunque el pensamiento en verdad no se halle separado de mí mismo, es sin embargo diferente de mí: de la misma manera que la caminata (como se ha dicho más arriba) es distinta de quien camina. Porque si el Señor Descartes muestra que quien entiende y el entendimiento hacen una misma cosa, vamos a caer en esta manera de hablar escolástica: el entendimiento entiende, la vista ve, la voluntad quiere; y por una justa
138 *analogía, la caminata, o al menos la facultad de caminar, caminará: cosas todas que son oscuras, impropias y muy indignas de la nitidez ordinaria del Señor Descartes.*

Respuesta

No niego que yo, que pienso, soy distinto de mi pensamiento, como una cosa lo es de su modo; pero donde pregunto: *¿qué hay pues que sea distinto de mi pensamiento?* entiendo eso acerca de las diversas maneras de pensar que se enuncian allí, y no de la sustancia; y donde añado: *¿qué hay que se pueda decir que se halla separado de mí mismo?* quiero decir únicamente que todas esas

maneras de pensar que hay en mí no pueden tener una existencia fuera de mí: y no veo que haya en ello ningún lugar para la duda, ni razón para que se me acuse aquí de oscuridad.

Cuarta objeción

Es necesario, por lo tanto, aceptar que yo no podría ni siquiera concebir con la imaginación lo que es esta cera, y que únicamente mi entendimiento lo concibe.

Hay una gran diferencia entre imaginar, es decir, tener alguna idea, y concebir con el entendimiento, es decir, concluir razonando que algo es o existe; pero el Señor Descartes no nos ha explicado en qué difieren. Los antiguos Peripatéticos también enseñaron con suficiente claridad que la sustancia no se percibe por los sentidos, sino que se colige por la razón.

¿Qué diremos ahora, si el razonamiento no fuera de pronto otra cosa que un conjunto o concatenación de nombres mediante la palabra es? *De ahí se seguiría que mediante la razón no concluimos nada en absoluto con respecto a la naturaleza de las cosas, sino únicamente con respecto a sus denominaciones, es decir, que por su medio vemos simplemente si reunimos bien o mal los nombres de las cosas según las convenciones que hemos hecho siguiendo nuestra fantasía en lo tocante a sus significados. Si esto es así, como puede serlo, el razonamiento dependerá de los nombres, los nombres de la imaginación y la imaginación tal vez (y esto según mi sentir) del movimiento de los órganos corporales; y así el espíritu no será otra cosa que un movimiento en ciertas partes del cuerpo orgánico.*

Respuesta 139

En la segunda Meditación he explicado la diferencia que hay entre la imaginación y el puro concepto del entendimiento o del espíritu, cuando en el ejemplo de la cera he hecho ver cuáles son las cosas que imaginamos en ella, y cuáles las que concebimos con el solo entendimiento; pero en otra parte he explicado también cómo entendemos de manera diferente una cosa a como nos la imaginamos, en cuanto que para imaginar, por ejemplo, un pentágono, hay necesidad de una particular contención de espíritu que nos

haga como presente la figura (es decir, sus cinco lados y el espacio que encierran), contención que no empleamos para concebir. Ahora bien, la unión que se hace en el razonamiento no es de nombres, sino más bien de las cosas significadas por los nombres; y me extraño de que lo contrario se le pueda ocurrir a alguien.

Porque ¿quién duda que un Francés y un Alemán puedan tener los mismos pensamientos o razonamientos respecto a las mismas cosas, aunque ellos conciban sin embargo palabras por completo diferentes? ¿Y no se condena a sí mismo ese Filósofo cuando habla de convenciones que hemos hecho siguiendo nuestra fantasía con respecto a la significación de las palabras? Porque si él admite que algo es significado por las palabras ¿por qué no acepta que nuestros discursos y razonamientos son más bien de la cosa que es significada, que de las solas palabras? Y desde luego que de la misma manera y con tan justa razón como concluye que el espíritu es un movimiento, podría también concluir que la tierra es el cielo, o cualquier otra cosa que le viniera en gana;[2] porque no hay cosas en el mundo entre las cuales haya tan poca conveniencia, como la que hay entre el movimiento y el espíritu, que son de dos géneros por entero diferentes.

Quinta objeción

Sobre la tercera Meditación

Acerca de Dios

Entre ellos *(a saber, entre los pensamientos de los hombres)*, algunos son como las imágenes de las cosas, y sólo a estos les conviene en propiedad el nombre de idea, como cuando pienso en un hombre, en una quimera, en el cielo, en un Ángel o en Dios.

Cuando pienso en un hombre, me represento una idea o una imagen compuesta de color y de figura de la cual puedo dudar si
140 *tiene la semejanza de un hombre o no. Y pasa lo mismo cuando pienso en el cielo. Cuando pienso en una quimera, me represento una idea o una imagen de la cual puedo dudar si es el retrato de*

2 BR: Lo que sigue parece una adición del traductor al francés, que subraya lo dicho, pero sin añadir nada nuevo.

algún animal que no existe pero que puede ser, o que ha sido en otra ocasión, o bien que nunca ha sido.

Y cuando alguien piensa en un Ángel, a veces se presenta a su espíritu la imagen de una llama, y a veces la de un joven con alas, de la que pienso poder decir con certeza que no tiene la semejanza de un Ángel y que por lo tanto no es la idea de un Ángel; pero al creer que hay criaturas invisibles e inmateriales que son los ministros de Dios, le otorgamos el nombre de Ángel a una cosa que creemos o suponemos, aunque la idea bajo la cual imagino a un Ángel esté sin embargo compuesta con las ideas de cosas visibles.

Pasa lo mismo con el venerable nombre de Dios, de quien no tenemos ninguna imagen o idea; por ello se nos prohíbe adorarlo bajo una imagen, por temor a que nos parezca que concebimos lo que es inconcebible.

Parece entonces que no tenemos ninguna idea de Dios; sino que, así como un ciego de nacimiento que se ha aproximado muchas veces al fuego y ha sentido su calor, reconoce que hay algo por lo cual ha sido calentado y, al escuchar decir que eso se llama fuego, concluye que hay fuego, y sin embargo no conoce ni su figura ni su color, y no tiene, para decir verdad, ninguna idea o imagen del fuego que se presente a su espíritu; de la misma manera el hombre, al ver que debe haber alguna causa de sus imágenes o de su ideas, y de esta causa otra primera, y así sucesivamente, es por último conducido a un fin, o a una suposición de alguna causa eterna que, dado que nunca ha comenzado a ser, no puede tener causa que la preceda, lo cual hace que concluya necesariamente que hay un ser eterno que existe; y sin embargo no tiene una idea de la cual pueda decir que es la de ese ser eterno, sino que nombra o llama con el nombre de Dios a esa cosa de la cual lo persuade su fe o su razón.

Ahora bien, como de esa suposición, a saber, que tenemos en nosotros la idea de Dios, el Señor Descartes llega a la prueba de este teorema: que Dios *(es decir, un ser todopoderoso, muy sabio, Creador del Universo, etc.)* existe, *ha debido explicar mejor esa idea de Dios, y concluir de allí no solamente su existencia, sino también la creación del mundo.*

141 **Respuesta**

Por el nombre de idea él quiere que se entienda aquí únicamente las imágenes de las cosas materiales dibujadas en la fantasía corporal; y al suponer esto, le resulta fácil mostrar que no se puede tener ninguna idea propia y verdadera de Dios, ni de un Ángel; pero con frecuencia he advertido, y principalmente en ese mismo lugar, que tomo el nombre de idea por todo lo que es concebido de manera inmediata por el espíritu: de manera que cuando quiero y cuando temo, porque concibo al mismo tiempo lo que quiero y lo que temo, ese querer y ese temor son puestos por mí en el número de las ideas; y me he servido de ese nombre, porque había sido ya recibido comúnmente por los filósofos para significar las formas de las concepciones del entendimiento divino, aunque no reconozcamos en Dios ninguna fantasía o imaginación corporal; y yo no sabía de uno más apropiado. Y pienso haber explicado suficientemente la idea de Dios para quienes quieran concebir el sentido que le doy a mis palabras; pero para quienes se aferran a entenderlas de manera diferente a como yo lo hago, nunca podré explicarlas suficientemente. En fin, lo que él añade aquí acerca de la creación del mundo, es por completo un despropósito;[3] porque he probado que Dios existe antes de examinar si había un mundo creado por él, y por el solo hecho de que Dios, es decir, un ser soberanamente poderoso exista, se sigue que, si hay un mundo, debe haber sido creado por él.

Sexta objeción

Pero hay otros *(a saber, otros pensamientos)* que contienen además otras formas: por ejemplo, cuando quiero, cuando temo, cuando afirmo, cuando niego, es verdad que concibo siempre alguna cosa como sujeto de la acción de mi espíritu, pero por esa acción añado también alguna otra cosa a la idea que tengo de esa cosa; y de este género de pensamientos, los unos son llamados voluntades o afecciones, y los otros juicios.

3 BR: Lo que sigue es también una adición que subraya la idea de Descartes y repite la formulación, sin añadir nada nuevo.

Cuando alguien quiere o teme, *tiene sin duda la imagen de la cosa que teme y de la acción que quiere; pero aquí no se explica qué es eso que abraza de más con su pensamiento quien quiere, o quien teme. Y aunque, tomándolo bien, el temor sea un pensamiento, no veo cómo pueda ser otra cosa que el pensamiento o la idea de la cosa que se teme. Porque ¿qué otra cosa es el temor a un león que avanza* 142
hacia nosotros, sino la idea de ese león, y el efecto (que una idea así engendra en el corazón) por el cual quien teme es llevado a ese movimiento animal que llamamos huida? Ahora bien, ese movimiento de huida no es un pensamiento; por lo tanto, lo único que queda es que en el temor no hay otro pensamiento sino aquel que consiste en la semejanza de la cosa que se teme. Lo mismo puede decirse también de la voluntad.

Más aún, la afirmación y la negación no se hacen sin palabras y sin nombres; de ahí proviene que los animales no puedan afirmar ni negar nada, ni siquiera con el pensamiento, y por lo tanto no puedan tampoco hacer ningún juicio. Y sin embargo el pensamiento puede ser semejante en un hombre y en un animal; porque cuando afirmamos que un hombre corre, no tenemos un pensamiento distinto del que tiene un perro que ve correr a su amo, y por lo tanto la afirmación y la negación no añaden nada a los simples pensamientos, a no ser tal vez el pensamiento de que los nombres que componen la afirmación son los nombres de la cosa misma que está en el espíritu de quien afirma; y eso no es otra cosa que comprender con el pensamiento la semejanza de la cosa, pero esa semejanza dos veces.

Respuesta

Es de por sí muy evidente que no es lo mismo ver un león y a la vez temerlo, que únicamente verlo; así como tampoco es lo mismo ver un hombre que corre, y afirmar que se lo ve. Y no encuentro aquí nada que necesite respuesta o explicación.

Séptima objeción

Me queda solamente por examinar de qué manera he adquirido esta idea; porque no la he recibido por los sentidos y nunca se me ha ofrecido en contra de mi expectativa, como lo hacen las

ideas de las cosas sensibles cuando esas cosas se presentan a los órganos exteriores de mis sentidos, o cuando parece que se presentan. Tampoco es una pura producción o ficción de mi espíritu, porque no está en mi poder disminuirle o añadirle nada; por lo tanto, no me queda nada más para decir sino que, así como la idea de mí mismo, ella ha nacido y ha sido producida conmigo desde que he sido creado.

143 *Si no hay idea de Dios (o no se prueba que haya una), como parece que no hay ninguna, toda esta investigación es inútil. Además, la idea de mí mismo me viene (si se mira el cuerpo) principalmente de la vista; (si el alma) de ella no tenemos idea alguna; pero la razón nos hace concluir que hay algo encerrado en el cuerpo humano que le otorga el movimiento animal por el cual siente y se mueve; y a eso, sea lo que sea, sin idea alguna, lo llamamos* alma.

Respuesta

Si hay una idea de Dios (como es obvio que hay una), toda esta objeción se destruye; y cuando se añade que no tenemos idea del alma, sino que ella se colige por la razón, es lo mismo que si se dijera que de ella no se tiene imagen dibujada en la fantasía, pero que sin embargo se tiene esa noción que hasta ahora he llamado con el nombre de idea.

Octava Objeción

Pero la otra idea del Sol está tomada de las razones de la Astronomía, es decir, de ciertas nociones que se hallan naturalmente en mí.

Parece que no se puede tener al mismo tiempo sino una idea del Sol, ya sea porque se lo ve con los ojos, ya sea porque se concibe mediante el razonamiento que es muchas veces mayor de lo que parece a la vista; porque esta última no es la idea del Sol, sino una consecuencia de nuestro razonamiento que nos enseña que la idea del Sol sería varias veces mayor si se lo mirara de mucho más cerca. Es verdad que en diversos tiempos puede haber diversas ideas del Sol, como cuando en un momento se lo mira únicamente con los ojos, y en otro con un telescopio; pero las razones de la Astronomía no

hacen más grande o más pequeña la idea del Sol, sino que únicamente nos enseñan que la idea sensible del Sol es engañosa.

Respuesta

Una vez más, lo que se dice aquí que no es la idea del Sol y sin embargo es descrito, es aquello mismo que yo llamo idea. Y mientras ese Filósofo no quiera ponerse de acuerdo conmigo en el significado de las palabras, nada puede objetarme que no sea frívolo.

Novena objeción 144

Porque es cierto que las ideas que me representan sustancias son algo más y, por decirlo así, tienen más realidad objetiva que aquellas que me representan solamente modos o accidentes; e igualmente, aquella por la cual concibo un Dios soberano, eterno, infinito, omnisciente, todopoderoso y creador universal de todas las cosas que hay fuera de él, tiene sin duda en sí más realidad objetiva que aquellas por las que me son representadas las sustancias finitas.

Varias veces he señalado ya anteriormente que no tenemos ninguna idea de Dios, ni del alma; añado ahora: ni de la sustancia; porque confieso sin reparo que la sustancia, en tanto que es una materia capaz de recibir diversos accidentes y está sujeta a los cambios de éstos, es percibida y probada por el razonamiento; pero ella sin embargo no es concebida, o no tenemos de ella ninguna idea. Si esto es verdad ¿cómo se puede decir que las ideas que nos representan sustancias son algo más y tienen más realidad objetiva que aquellas que nos representan accidentes? Más aún, que el Señor Descartes vuelva a considerar lo que quiere decir con estas palabras: tienen más realidad. *¿Recibe la realidad el más o el menos? O, si él piensa que una cosa es más cosa que otra, que considere cómo es posible que esto pueda ser explicado con toda la claridad y evidencia que se requiere en una demostración, y con la cual ha tratado muchas veces otras materias.*

Respuesta

He dicho muchas veces que llamaba con el nombre de idea aquello mismo que la razón nos hace conocer, como también todas las otras cosas que concebimos, de cualquier manera que las concibamos. Y he explicado suficientemente cómo recibe la realidad el más y el menos, diciendo que la sustancia es algo más que el modo, y que, si hay cualidades reales o sustancias incompletas, ellas también son algo más que los modos, pero algo menos que las sustancias completas; y, en fin, que si hay una sustancia infinita e independiente, esa sustancia es más cosa, o tiene más realidad, es decir, participa más del ser o de la cosa que la sustancia finita y dependiente. Lo cual es de por sí tan obvio, que no hay necesidad de aportar una explicación más amplia.

145 **Décima Objeción**

Por lo tanto no queda sino la idea de Dios, en la cual hay que considerar si se halla algo que no haya podido provenir de mí mismo. Con el nombre de Dios entiendo una sustancia infinita, independiente, soberanamente inteligente, soberanamente poderosa y por la cual he sido creado, tanto yo, como todo lo que hay en el mundo, si hay algún mundo. Cosas todas que son tales que entre más las pienso menos me parece que hayan podido provenir de mí únicamente. Y por consiguiente, de todo lo que ha sido dicho antes, es preciso concluir necesariamente que Dios existe.

Considerando los atributos de Dios, para que de allí tengamos su idea y veamos si hay algo en ella que no haya podido provenir de nosotros mismos, encuentro, si no me equivoco, que ni las cosas que concebimos con el nombre de Dios provienen de nosotros, ni es necesario que provengan de otra parte, sino de los objetos exteriores. Porque con el nombre de Dios entiendo una sustancia, *es decir, entiendo que Dios existe (no por alguna idea, sino por el discurso);* infinita *(es decir, que no puedo concebir ni imaginar sus términos, o partes tan alejadas, que no pueda imaginar otras todavía más alejadas)*[4]*: de donde se sigue que*

4 BR: Paréntesis incorrecto y poco claro, que ha sido corregido así por los traductores siguientes: *es decir, que yo no puedo concebir ni imaginar sus*

el nombre de infinito *no nos entrega la idea de la infinitud divina, sino más bien la de mis propios términos y límites;* independiente, *es decir, no concibo causa de la que pueda provenir Dios: de donde parece que no tengo otra idea que responda a ese nombre de* independiente, *sino la memoria de mis propias ideas, todas las cuales tienen su comienzo en diversos tiempos y son por consiguiente dependientes.*

Por ello, decir que Dios es independiente, *es lo mismo que decir que Dios pertenece al número de las cosas cuyo origen no puedo imaginar; así como decir que Dios es* infinito, *es lo mismo que si dijéramos que pertenece al número de las cosas cuyos límites no concebimos. Y así se refuta toda la idea de Dios; porque ¿qué idea es esa que no tiene fin ni origen?*

Soberanamente inteligente. *Pregunto aquí ¿con qué idea concibe el Señor Descartes la intelección de Dios?*

Soberanamente poderoso. *Pregunto también ¿con qué idea se entiende su poder, que dice referencia a las cosas futuras, es decir, a las no existentes?*

En cuanto a mí, entiendo desde luego el poder mediante la imagen o la memoria de las cosas pasadas razonando de esta 146
manera: Él ha hecho así; luego ha podido hacerlo así; entonces, mientras sea, podrá de nuevo hacerlo así, es decir, tiene el poder para ello. Ahora bien, todo esto son ideas que pueden provenir de los objetos exteriores.

Creador de todas las cosas que hay en el mundo. *Puedo formar una cierta imagen de la creación por medio de las cosas que he visto, por ejemplo, de haber visto a un hombre que nace y que desde una pequeñez casi inconcebible ha llegado a la forma y al tamaño que tiene ahora; y nadie, creo, tiene otra idea para este nombre de Creador; sin embargo, para probar la creación no es suficiente que podamos imaginar el mundo creado.*

Por esto, aunque se hubiera demostrado que un ser infinito, independiente, omnipotente, etc. *existe, de ello no se sigue, sin embargo, que exista un creador, a no ser que alguien piense que del*

---

términos o sus últimas partes de modo que no pueda imaginar todavía otros más allá. Lo cual se adecua al texto latino.

hecho de que exista una cosa de la cual creemos que ha creado todas las demás cosas, se infiera correctamente que por ello mismo el mundo ha sido creado en otro momento por esa cosa.

Aún más, donde él dice que la idea de Dios y de nuestra alma ha nacido y reside en nosotros, yo quisiera saber si las almas de quienes duermen profundamente y sin sueños piensan. Si no piensan, no tienen entonces ninguna idea; no hay por consiguiente ninguna idea que haya nacido y resida en nosotros, porque lo que ha nacido y reside en nosotros está siempre presente a nuestro pensamiento.

Respuesta

Nada de lo que le atribuimos a Dios puede provenir de los objetos exteriores como de una causa ejemplar: porque en Dios no hay nada semejante a las cosas exteriores, es decir, a las cosas corporales. Ahora bien, es obvio que todo lo que concebimos que hay en Dios desemejante a las cosas exteriores no puede llegar a nuestro pensamiento por intermedio de esas mismas cosas, sino únicamente por medio de la causa de esa diversidad, es decir, de Dios.

Y pregunto aquí de qué manera ese filósofo saca de las cosas exteriores la intelección de Dios; porque, en cuanto a mí, yo explico con facilidad cual es la idea que tengo de ello, diciendo que con el término de idea entiendo todo lo que es la forma de alguna percepción; porque ¿quién es el que concibe algo y no se percata de ello, y por consiguiente no tiene esa forma o idea de la intelección, con cuya extensión al infinito forma la idea de la intelección divina? Y así con los demás atributos de Dios.

147 Pero, dado que me he servido de la idea de Dios que hay en nosotros para demostrar su existencia, y que en esa idea se halla contenido un poder tan inmenso que concebimos que resulta contradictorio (si es verdad que Dios existe) que alguna otra cosa además de él exista que no haya sido creada por él, entonces, del hecho de que su existencia haya sido demostrada, se sigue claramente que ha sido demostrado también que todo ese mundo, es decir, todas las demás cosas diferentes de Dios que existen, han sido creadas por él.

En fin, cuando digo que alguna idea ha nacido con nosotros, o que está impresa naturalmente en nuestras almas, no entiendo que ella se presente siempre a nuestro pensamiento, porque así no habría ninguna; sino únicamente que tenemos en nosotros mismos la facultad para producirla.

Undécima objeción

Y toda la fuerza del argumento que he utilizado para probar la existencia de Dios consiste en que veo que no sería posible que mi naturaleza fuera tal como es, es decir, que yo tuviera en mí la idea de un Dios, si Dios no existiera verdaderamente, a saber, ese mismo Dios del cual tengo en mí la idea.

Entonces, como no es una cosa demostrada que tengamos en nosotros la idea de Dios, y como la Religión Cristiana nos obliga a creer que Dios es inconcebible, es decir, según mi opinión, que no se puede tener de él una idea, se sigue que la existencia de Dios no ha sido demostrada, y mucho menos la creación.

Respuesta

Cuando se dice de Dios que es inconcebible, se entiende que es con una concepción que lo comprenda total y perfectamente. Por lo demás, ya he explicado tantas veces cómo tenemos en nosotros la idea de Dios, que no puedo repetirlo aquí de nuevo sin aburrir a los lectores.

Duodécima objeción

Sobre la cuarta Meditación

Acerca de lo verdadero y de lo falso

Y así conozco que el error en cuanto tal no es algo real que dependa de Dios, sino que sólo es un defecto; y que, por consiguiente, para equivocarme no tengo necesidad de ningún poder que me haya sido dado por Dios para este efecto en particular.

Es cierto que la ignorancia es únicamente un defecto, y que no 148
hay necesidad de ninguna facultad positiva para ignorar; pero en cuanto al error, la cosa no es tan obvia: porque parece que si las piedras y las demás cosas inanimadas no pueden equivocarse, es

únicamente porque no tienen la facultad de razonar, ni de imaginar; por consiguiente, hay que concluir que para equivocarse hay necesidad de un entendimiento, o al menos de una imaginación, que son ambas facultades positivas concedidas a todos aquellos que se equivocan, pero también únicamente a ellos.

Más aún, el Señor Descartes añade: Percibo que mis errores dependen del concurso de dos causas, a saber, de la facultad de conocer que hay en mí, y de la facultad de elegir o del libre albedrío, *lo que parece estar en contradicción con las cosas que han sido dichas antes. Donde hay también que señalar que se supone la libertad de libre albedrío sin haber sido probada, aunque esa suposición sea contraria a la opinión de los Calvinistas.*

Respuesta

Aunque para errar se necesite la facultad de razonar (o más bien de juzgar, o bien de afirmar o de negar) en cuanto que es el defecto de ella, no por ello se sigue que ese defecto sea real, así como la ceguera no es llamada real, aunque no se diga que las piedras sean ciegas únicamente porque no son capaces de ver. Y me extraña no haber podido hallar todavía, en todas estas objeciones, ninguna consecuencia que me parezca estar bien deducida de sus principios.

Yo nada he supuesto o adelantado en lo tocante a la libertad, sino lo que sentimos todos los días en nosotros mismos y que es muy conocido por la luz natural; y no puedo comprender por qué se dice aquí que eso repugne o esté en contradicción con lo que se ha dicho antes.

Pero aunque tal vez haya muchos que, cuando consideran el preordenamiento de Dios, no pueden comprender cómo pueda subsistir nuestra libertad y ser puesta en acuerdo con él, no hay nadie, sin embargo, que, al mirarse únicamente a sí mismo, no sienta y no experimente que la voluntad y la libertad son una misma cosa, o, más bien, que no hay diferencia entre lo que es voluntario y lo que es libre. Y no es aquí el lugar para examinar cual sea la opinión de los Calvinistas[5] en esto.

5 El texto latino a partir de la segunda edición dice: *de otros.*

Décima tercera objeción

Por ejemplo, al examinar en estos días pasados si existía algo en el mundo, y al darme cuenta de que por el solo hecho de que yo examinara esa cuestión se seguía con mucha evidencia que yo mismo existía, no podía impedirme juzgar que una cosa que concebía tan claramente era verdadera; no porque me encontrase forzado a ello por una causa exterior, sino únicamente porque de una gran claridad que había en mi entendimiento se ha seguido una gran inclinación en mi voluntad, y así he sido llevado a creer con tanta más libertad, cuanto con menos indiferencia me hallaba.

Esta manera de hablar, una gran claridad en el entendimiento, *es metafórica, y por lo mismo no es apropiada para entrar en un argumento: ahora bien, quien no tiene ninguna duda pretende tener una claridad semejante, y su voluntad no tiene una menor inclinación para afirmar aquello de lo que no tiene ninguna duda, que quien tiene una perfecta ciencia. Esa claridad puede entonces ser muy bien la causa por la que alguien llegue a tener alguna opinión y a defenderla con empecinamiento, pero no puede hacerle conocer con certeza que ella es verdadera.*

Además, no sólo saber que una cosa es verdadera, sino también creerla u otorgarle su aceptación y consentimiento, son cosas que no dependen de la voluntad; porque las cosas que nos son probadas con buenos argumentos, o contadas como creíbles, ya sea que lo queramos o no, nos vemos constreñidos a creerlas. Es muy cierto que afirmar o negar, sostener o refutar proposiciones, son actos de la voluntad; pero de ello no se sigue que el consentimiento y la aceptación interior dependan de la voluntad.

Por lo tanto, la conclusión que sigue no ha sido demostrada suficientemente: Y en este mal uso de nuestra libertad consiste esa privación que constituye la forma del error.

Respuesta

Importa poco que esta manera de hablar, *una gran claridad,* sea apropiada o no para entrar en un argumento, con tal de que sea apropiada para explicar nítidamente nuestro pensamiento, como lo es en efecto. Porque no hay nadie que no sepa que con esa

expresión, *una gran claridad en el entendimiento,* se entiende una claridad o perspicuidad del conocimiento que tal vez no la tengan todos aquellos que piensan tenerla; pero ello no impide que sea
150 muy diferente de una opinión obstinada que ha sido concebida sin una percepción evidente.

Ahora bien, cuando se dice aquí que, ya sea que queramos o no, otorgamos nuestra confianza a las cosas que concebimos claramente, es lo mismo que si se dijese que, ya sea que queramos o no, queremos y deseamos las cosas buenas cuando nos son conocidas claramente; porque esta manera de hablar, *ya sea que no lo queramos,* no tiene lugar en tales ocasiones, porque hay contradicción en querer y no querer una misma cosa.

Décima cuarta objeción

Sobre la quinta Meditación

Acerca de la esencia de las cosas corporales

Como, por ejemplo, cuando imagino un triángulo, aunque tal vez no haya en ningún lugar del mundo fuera de mi pensamiento una figura tal y nunca la haya habido, sin embargo no deja por ello de haber cierta naturaleza, o forma, o esencia determinada de esa figura, la cual es inmutable y eterna, no la he inventado yo, ni depende de ninguna manera de mi espíritu, como se muestra por el hecho de que se puedan demostrar diversas propiedades de ese triángulo.

Si no hay triángulo en ningún lugar del mundo, no puedo comprender cómo tenga una naturaleza; porque lo que no está en ninguna parte, no es en absoluto, y no tiene tampoco ser o naturaleza. La idea que nuestro espíritu concibe del triángulo proviene de otro triángulo que hemos visto, o que hemos inventado sobre las cosas que hemos visto; pero después de que hemos llamado una vez con el nombre de triángulo a la cosa de donde pensamos que la idea del triángulo saca su origen, aunque esa cosa perezca, el nombre permanece siempre. De igual manera, si hemos concebido una vez con el pensamiento que todos los ángulos de un triángulo tomados a la vez son iguales a dos rectos, y le hemos dado este otro nombre al triángulo: que es una cosa que tiene tres ángulos iguales a dos

rectos, *aun cuando no hubiera en el mundo ningún triángulo, los nombres sin embargo no dejarían de permanecer. Y así la verdad de esta proposición será eterna,* que el triángulo es una cosa que tiene tres ángulos iguales a dos rectos; *pero la naturaleza del triángulo no será por ello eterna, porque si eventualmente sucediera que todo triángulo en general pereciera, ella cesaría de ser.*

Igualmente esta proposición, el hombre es un animal, *será verdadera eternamente a causa de los nombres eternos; pero si se supone que el género humano fuera aniquilado, no habría más naturaleza humana.*

De donde resulta evidente que la esencia, en tanto que es distinta de la existencia, no es más que una reunión de nombres me- 151
diante el verbo es; *y, por consiguiente, la esencia sin la existencia es una ficción de nuestro espíritu. Y parece que así como la imagen del hombre que se halla en el espíritu es al hombre, así es la esencia a la existencia; o bien, así como esta proposición,* Sócrates es hombre, *es a esta,* Sócrates es o existe, *así la esencia de Sócrates es a la existencia del mismo Sócrates. Ahora bien,* Sócrates es hombre, *cuando no existe Sócrates, no significa más que una reunión de nombres, y el término* es o ser *subsume la imagen de la unidad de una cosa que es designada por dos nombres.*

Respuesta

La distinción que hay entre la esencia y la existencia es conocida por todo el mundo; y lo que se dice aquí de los nombres eternos en lugar de los conceptos o de las ideas de una verdad eterna, ha sido ya refutado y rechazado anteriormente de manera suficiente.

Décima quinta objeción

Sobre la sexta Meditación

Acerca de la existencia de las cosas materiales

Porque, al no haberme dado Dios ninguna facultad para conocer que así es[6] *(a saber, que Dios, por sí mismo o por intermedio de alguna criatura más noble que el cuerpo, me envía las ideas de los cuerpos),* sino,

6 En la fe de erratas de la 1ª edición en latín se introducía aquí un paréntesis que decía: (*si las ideas son emitidas o no por lo cuerpos*).

por el contrario, al haberme dado una gran inclinación a creer que me son enviadas o que parten de las cosas corporales, no veo cómo se lo podría excusar de engaño si en efecto esas ideas partieran[7] o fueran producidas por otras causas distintas de las cosas corporales; por consiguiente, hay que confesar que hay cosas corporales que existen.

Es opinión común que no pecan los Médicos que engañan a los enfermos por la salud de éstos, ni los padres que engañan a sus hijos buscando su bien, y que el mal del engaño no consiste en la falsedad de las palabras, sino en la malicia de quien engaña. Entonces, que el señor Descartes preste atención si esta proposición: Dios nunca nos puede engañar, *tomada de manera universal, es verdadera; porque si no lo es cuando se la toma de manera universal, no es buena la conclusión:* entonces hay cosas corporales que existen.

152 **Respuesta**

Para la verdad de esta conclusión no es necesario que no podamos ser engañados nunca (porque, por el contrario, confieso francamente que lo somos con frecuencia); sino únicamente que no lo seamos cuando nuestro error haría que se mostrara en Dios una voluntad de engañar que no puede haber en él; y de nuevo hay aquí una consecuencia que no me parece que haya sido bien deducida de sus principios.

Última objeción

Porque ahora reconozco que entre una y otro *(a saber, entre la vigilia y el sueño)* hay una gran diferencia, en cuanto nuestra memoria nunca puede ligar y unir los sueños unos con otros y con todo el transcurso de nuestra vida, como acostumbra unir las cosas que nos suceden cuando estamos despiertos.

Pregunto si es cosa cierta que una persona cuando sueña que ella duda si sueña o no, no puede soñar que su sueño esté unido y

7 2ª y 3ª edición: añaden *de otro lugar;* pero en la 1ª el traductor, Clerselier, conectaba sin duda *partieran* con *de otras causas*, de modo que las palabras intermedias *o fueran producidas* venían a ser como un inciso explicativo. BR: Éste, por lo demás, es el texto exacto de la sexta Meditación.

ligado con las ideas de un largo transcurso de cosas pasadas. Si lo puede, las cosas que a una persona que duerme le parecen que son las acciones de su vida pasada pueden ser tenidas por verdaderas tan bien como si estuviera despierta. Más aún, dado que, como él mismo lo dice, toda la certeza de la ciencia y toda su verdad dependen únicamente del conocimiento del verdadero Dios, o bien un Ateo no puede reconocer que está despierto mediante la memoria de su vida pasada, o bien una persona puede saber que está despierta sin el conocimiento del verdadero Dios.

Respuesta

Quien duerme y sueña no puede unir y juntar perfectamente y con verdad sus sueños con las ideas de las cosas pasadas, aunque pueda soñar que las junta. Porque ¿quién niega que quien duerme se pueda engañar? Pero luego, al estar despierto, conocerá fácilmente su error.

Y un Ateo puede reconocer que está despierto mediante la memoria de su vida pasada; pero no puede saber que este signo sea suficiente para otorgarle la certeza de que no se engaña, si no sabe que ha sido creado por Dios y que Dios no puede ser engañador.

Cuartas objeciones*

*Hechas por el Señor Arnauld, Doctor en Teología*e

Carta del dicho Señor al R. P. Mersenne

REVERENDO PADRE:

COLOCO ENTRE LOS BENEFICIOS extraordinarios la comunicación que me ha sido hecha por intermedio vuestro de las Meditaciones *del Señor Descartes; pero, como conocéis su precio, me las habéis también vendido muy caras, ya que no habéis querido hacerme participante de esta excelente obra sin que yo antes no me obligue a deciros mi sentir. Es una condición a la que no me hubiera comprometido, si el deseo de conocer las cosas bellas no fuera en mí muy fuerte; y reclamaría con gusto contra ella, si pensara que podría obtener de vos con tanta facilidad una excepción por haberme dejado llevar del placer, como cuando antiguamente la concedía el Pretor a quienes el temor o la violencia les había arrancado el consentimiento.*

---

* BR: Una carta de Descartes a Huygens del 16 de enero de 1641, publicada por Roth (AT III, Appendice, Lettre LXII), nos dice que Jean-Baptiste Morin, matemático y astrólogo, había sido citado en estas *Segundas objeciones*, redactadas por Mersenne. Pero las ediciones no lo mencionan. Descartes leyó su libro sobre «la prueba matemática» de Dios (1635).

1 Antoine Arnauld, llamado el Grande (1612-1694): teólogo, gramático y matemático francés, perteneciente al movimiento de Port Royal.

Porque ¿qué queréis de mí: mi juicio con respecto al autor? De ningún modo; hace tiempo que sabéis la estima en la que tengo a su persona, y la atención que presto a su espíritu y a su doctrina. Tampoco ignoráis los engorrosos asuntos que me ocupan actualmente,[2] *y si tenéis de mí una mejor opinión de la que merezco, de ello no se sigue que yo no tenga conocimiento de mi poca capacidad. Sin embargo, lo que queréis someter a mi examen exige una suficiencia muy grande, con gran tranquilidad y ocio, para que el espíritu, habiéndose desembarazado de los asuntos del mundo, no piense sino en sí mismo; lo que juzgáis muy bien que no se puede hacer sin una meditación muy profunda y un gran recogimiento de espíritu. Voy a obedecer, sin embargo, ya que lo queréis, pero con la condición de que seréis mi garante y responderéis por todas mis faltas. Ahora bien, aunque la filosofía se pueda gloriar de haber engendrado ella sola esta obra, sin embargo, dado que nuestro autor, muy modesto en ello, se viene a presentar él mismo ante el tribunal de la Teología, jugaré aquí dos personajes: en el primero, mostrándome como filósofo, daré a conocer las principales dificultades que juzgaré que pueden ser propuestas por los de esta profesión referentes a las dos cuestiones acerca de la naturaleza del espíritu humano y de la existencia de Dios; y luego, tomando el hábito de un Teólogo, haré surgir los escrú-*
154 *pulos que un hombre con este traje podría encontrar en toda esta obra.*

De la naturaleza del espíritu humano

La primera cosa que encuentro aquí digna de mención, es ver que el Señor Descartes establece como fundamento y primer principio de toda su filosofía lo que antes que él san Agustín, hombre de un espíritu muy grande y de una singular doctrina no solamente en materia de Teología, sino también en lo que concierne a la humana filosofía, había tomado como la base y el sostén de la suya. Porque en el libro segundo del Libre Albedrío, *cap. 3, Alipio, disputando con Evodio y queriendo probar que hay un Dios:* En primer lugar, *dice,* os pregunto, para que comencemos con las cosas más obvias, a saber: si sois, o si tal vez no teméis engañaros al responder a mi pregunta, ya que, para decir verdad, si no fuerais, no podríais nunca ser en-

2 Arnauld preparaba entonces su doctorado en Teología.

gañado. *Palabras a las que corresponden aquellas de nuestro autor:* Pero hay un no sé qué engañador muy poderoso y muy astuto, que pone toda su industria en engañarme siempre. Entonces no hay duda de que soy si me engaña. *Pero prosigamos y, para no alejarnos de nuestro sujeto, veamos cómo de ese principio se puede concluir que nuestro espíritu es distinto y separado del cuerpo.*

Yo puedo dudar si tengo un cuerpo, más aún, puedo dudar si hay algún cuerpo en el mundo, y sin embargo no puedo dudar de que soy o que existo mientras que dudo o pienso.

Entonces, yo que dudo y pienso no soy un cuerpo: de lo contrario, al dudar del cuerpo dudaría de mí mismo.

Más aún, aunque sostenga obstinadamente que no hay ningún cuerpo en el mundo, subsiste siempre sin embargo esta verdad: yo soy algo, *por lo tanto no soy un cuerpo.*

Es cierto que esto es sutil; pero alguien podría decir (lo que el mismo autor se objeta): de que yo dude, o hasta de que yo niegue que haya un cuerpo, no se sigue por ello que no haya ninguno.

Pero puede suceder también que estas mismas cosas que supongo que no son porque me resultan desconocidas, no sean en efecto diferentes de mí, al que conozco. De ello no sé nada, *dice,* ahora no disputo sobre esto. No puedo juzgar sino sobre las cosas que me son conocidas; he reconocido que era, y busco lo que soy, yo, a quien he reconocido que es. Ahora bien, es muy cierto que esta 155
noción y conocimiento de mí mismo, tomado de esa manera precisa, no depende de las cosas cuya existencia no me es conocida todavía.

Pero, puesto que él mismo confiesa que con el argumento que ha propuesto en su tratado del Método[3] *la cosa sólo ha llegado hasta el punto de excluir de la naturaleza de su espíritu todo lo que es corporal,* no con respecto a la verdad de la cosa, sino únicamente según el orden de su pensamiento y de su razonamiento (de tal manera que su sentido era que no conocía nada que él supiera que pertenecía a su esencia, a no ser que era una cosa que piensa), *es evidente, por esta respuesta, que la disputa se halla todavía en los mismos términos y, por lo tanto, que la cuestión cuya solución nos promete se mantiene todavía entera: a saber,*

3 AT IV 32-33.

cómo, de que él no conozca otra cosa que pertenezca a su esencia *(sino que él es una cosa que piensa)*, se sigue que tampoco hay ninguna otra cosa que le pertenezca. *Lo que sin embargo no he podido descubrir en toda la extensión de la segunda Meditación, al tener yo el espíritu tan pesado y tan burdo. Pero, hasta donde puedo conjeturarlo, él viene a probarlo en la sexta, porque ha creído que dependía del conocimiento claro y distinto de Dios que no había adquirido todavía en la segunda Meditación. He aquí como prueba y decide esta dificultad:*

Como sé, *dice,* que todas las cosas que concibo clara y distintamente pueden ser producidas por Dios tal como yo las concibo, es suficiente que yo pueda concebir con claridad y distinción una cosa sin otra, para estar cierto de que la una es distinta o diferente de la otra, puesto que pueden ser puestas por separado, al menos por la omnipotencia de Dios; y para obligarme a considerarlas diferentes, no importa mediante qué poder se haga tal separación. Por lo tanto, como tengo, por un lado, una idea clara y distinta de mí mismo en cuanto que soy solamente una cosa que piensa y no extensa; y como, por el otro, tengo una idea distinta del cuerpo en tanto que es sólo una cosa extensa y que no piensa, es cierto que ese yo, es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo, y puede ser o existir sin él, de manera que, aunque él no fuera, ella no dejaría de ser todo lo que es.

Es necesario detenerse aquí un poco, porque me parece que en estas pocas palabras consiste todo el nudo de la dificultad.

Y, en primer lugar, para que la mayor de este argumento sea verdadera, esto no debe entenderse de toda clase de conocimientos,
156 *ni siquiera de todo aquel que es claro y distinto, sino únicamente del que es pleno y entero (es decir, que comprende todo lo que puede ser conocido de la cosa). Porque el mismo Señor Descartes confiesa, en sus Respuestas a las primeras Objeciones, que no hace falta una distinción* real, *sino que una* formal *es suficiente para que una cosa sea concebida de manera distinta y separada de otra mediante una abstracción del espíritu que no concibe la cosa sino de manera imperfecta y en parte; de donde proviene que en el mismo lugar añada:*

Pero concibo plenamente lo que es el cuerpo *(es decir, concibo el cuerpo como una cosa completa),* pensando únicamente que es

una cosa extensa, figurada, móvil, etc., aunque niegue de él todas las cosas que pertenecen a la naturaleza del espíritu. Y, por otra parte, concibo que el espíritu es una cosa completa, que duda, que entiende, que quiere, etc., aunque no acepte que haya en él ninguna de las cosas que están contenidas en la idea del cuerpo. Hay entonces una distinción real entre el cuerpo y el espíritu.

Pero si alguien llega a poner en duda esta menor, y sostiene que la idea que tenéis de vos mismo no es entera, sino sólo imperfecta, cuando os concebís (es decir, a vuestro espíritu) como una cosa que piensa y que no es extensa, y de manera parecida cuando os concebís (es decir, a vuestro cuerpo) como una cosa extensa y que no piensa, hay que ver cómo ha sido probado esto en lo que habéis dicho anteriormente; porque no pienso que sea una cosa tan clara que se la deba tomar por un principio indemostrable y que no tiene necesidad de prueba[4] .

Y en cuanto a su primera parte, a saber, que concebís plenamente lo que es el cuerpo pensando únicamente que es una cosa extensa, figurada, móvil, etc., aunque neguéis de él todas las cosas que pertenecen a la naturaleza del espíritu, *esa parte es de poca importancia; porque quien mantuviera que nuestro espíritu es corporal, no estimaría por ello que todo el cuerpo fuera espíritu, y así el cuerpo sería al espíritu como el género es a la especie. Pero el género puede ser entendido sin la especie, aunque se niegue de él todo lo que es propio y particular de la especie: de donde proviene este axioma de la lógica, que* al negarse la especie no se niega el género, *o bien,* que allí donde está el género no es necesario que esté la especie; *puedo así concebir la figura sin concebir ninguna de las propiedades que son particulares al círculo. Por lo tanto queda todavía por probar que el espíritu pueda ser entendido plena y enteramente sin el cuerpo.* 157

Ahora bien, para probar esta proposición no me parece haber hallado un argumento más apropiado en toda esta obra, que aquel que he alegado al comienzo: a saber, puedo negar que haya cuerpo alguno en el mundo, alguna cosa extensa, y sin embargo estoy

4 1ª y 2ª edición: no hay punto aparte.

seguro de que soy mientras que lo niegue o que lo piense; soy entonces una cosa que piensa y no un cuerpo, y el cuerpo no pertenece al conocimiento que tengo de mí mismo.[5]

Pero veo que de allí resulta únicamente que puedo adquirir algún conocimiento de mí mismo sin el conocimiento del cuerpo; pero que ese conocimiento sea completo y entero de tal manera que yo esté seguro de que no me engaño cuando excluyo al cuerpo de mi esencia, esto no me es todavía enteramente obvio. Por ejemplo:

Supongamos que alguien sabe que el ángulo en el semicírculo es recto, y que por lo tanto el triángulo formado con este ángulo y el diámetro del círculo es rectángulo; pero que duda y no sabe todavía con certeza, más aún, habiendo sido engañado por algún sofisma, niega que el cuadrado de la base de un triángulo rectángulo sea igual a los cuadrados de los lados; parece que, por la misma razón del Señor Descartes, él debe confirmarse en su error y opinión falsa. Porque, dirá él, conozco con claridad y distinción que este triángulo es rectángulo; dudo sin embargo de que el cuadrado de su base sea igual a los cuadrados de los lados; por lo tanto no es de la esencia de este triángulo que el cuadrado de su base sea igual a los cuadrados de los lados.

Además, aunque niego que el cuadrado de su base sea igual a los cuadrados de los lados, estoy sin embargo seguro de que es rectángulo, y permanece en mi espíritu un conocimiento claro y distinto de que uno de los ángulos de este triángulo es recto, y, siendo así, Dios mismo no podría hacer que no sea rectángulo.

Y por lo tanto aquello de lo cual dudo, y que puedo hasta negar manteniéndose en mi espíritu la misma idea, no pertenece a su esencia.

Más aún, puesto que sé que todas las cosas que concibo clara y distintamente pueden ser producidas por Dios tal como las concibo, es suficiente que yo pueda concebir clara y distintamente una cosa sin otra, para estar cierto de que la una es diferente de la

5 BR: Esta pasaje, aunque se halla impreso en caracteres distintos en las ediciones de 1641 y 1647, no es en realidad una cita, sino una paráfrasis de la *segunda Meditación.*

otra porque Dios las puede separar. *Pero concibo clara y distintamente que este triángulo es rectángulo, sin que yo sepa que el cuadrado de su base sea igual a los cuadrados de los lados; entonces, al menos para la omnipotencia de Dios, puede darse un triángulo rectángulo en el que el cuadrado de la base no sea igual a los cuadrados de los lados.* 158

No veo lo que se pueda responder aquí, sino que ese hombre no conoce clara y distintamente la naturaleza del triángulo rectángulo. Pero ¿de dónde puedo saber que conozco mejor la naturaleza de mi espíritu de lo que él conoce la del triángulo? Porque él está tan seguro de que el triángulo del semicírculo tiene un ángulo recto, que es la noción de triángulo rectángulo, como yo estoy seguro que existo porque pienso.

Entonces, así como él se equivoca al pensar que no es de la esencia de ese triángulo (que conoce clara y distintamente que es rectángulo) que el cuadrado de su base sea igual a los cuadrados de los lados ¿por qué tal vez no me equivoco yo también al pensar que ninguna otra cosa pertenece a mi naturaleza (que sé con certeza y distinción que es una cosa que piensa) sino que soy una cosa que piensa, si se tiene en cuenta que tal vez pertenece también a mi esencia que yo sea una cosa extensa?

Y desde luego, dirá alguien, no es ninguna maravilla si, dado que vengo a concluir que yo soy partiendo de que pienso, la idea que de ahí me formo sobre mí mismo no me representa de otra manera a mi espíritu sino como una cosa que piensa, puesto que ella ha sido sacada sólo de mi pensamiento. Y así no parece que esta idea nos pueda ofrecer argumento alguno para probar que, fuera de lo que está contenido en ella, ninguna otra cosa pertenece a mi esencia.

Se puede añadir a esto que el argumento propuesto parece probar demasiado, y llevarnos a aquella opinión de algunos Platónicos (la que sin embargo nuestro autor refuta) de que nada corporal pertenece a nuestra esencia, de manera que el hombre es únicamente espíritu, y que el cuerpo no es sino su vehículo, de donde proviene que ellos definan al hombre un espíritu que usa o que se sirve del cuerpo.

Y si respondéis que el cuerpo no es excluido absolutamente de mi esencia, sino únicamente en tanto que soy precisamente una cosa

que piensa, se podría temer que alguien viniera a sospechar que tal vez la noción o la idea que tengo de mí mismo en tanto que soy una cosa que piensa no sea la idea o la noción de algún ser completo que sea concebido plena y perfectamente, sino únicamente de manera imperfecta y con alguna forma de abstracción de espíritu y restricción del pensamiento.

Por esto, así como los Geómetras conciben la línea como una longitud sin latitud y la superficie como una longitud y latitud sin profundidad, aunque no haya longitud sin latitud, ni latitud sin profundidad; tal vez también alguien podrá poner en duda si todo
159 *lo que piensa no es también una cosa extensa, pero que, además de las propiedades que le son comunes con las demás cosas extensas, como ser móvil, figurable, etc., tenga también esta particular virtud y facultad de pensar, lo que hace que por una abstracción del espíritu pueda ser concebida con esta sola virtud como una cosa que piensa, aunque en efecto las propiedades y cualidades del cuerpo convengan a todas las cosas que piensan; así como la cantidad puede ser concebida con la sola longitud, aunque en efecto no haya cantidad a la que no le convengan, junto con la longitud, la latitud y la profundidad.*

Lo que aumenta esta dificultad es que esa virtud de pensar parece estar atada a los órganos corporales, puesto que en los niños parece adormecida, y por completo extinta y perdida en los locos; es lo que principalmente nos objetan las personas impías y asesinas de las almas.

He ahí lo que tenía para decir con respecto a la distinción real del espíritu con respecto al cuerpo. Pero puesto que el Señor Descartes ha asumido la tarea de demostrar la inmortalidad del alma, se puede preguntar con razón si resulta con evidencia de esta distinción. Porque, según los principios de la filosofía ordinaria, esto no se sigue de allí de ninguna manera; habida cuenta que de ordinario ellos dicen que las almas de los animales son distintas de sus cuerpos y que sin embargo perecen con ellos.

Yo había extendido hasta aquí este escrito, y mi propósito era mostrar cómo, según los principios de nuestro autor (que pensaba haber recogido de su manera de filosofar), de la distinción real del

espíritu con respecto al cuerpo se concluía con facilidad su inmortalidad, cuando pusieron entre mis manos un sumario de las seis Meditaciones hecho por el mismo autor,[6] *que, además de la gran luz que aporta a toda su obra, contenía sobre este asunto las mismas razones que yo había meditado para la solución de esta cuestión.*

En lo que concierne a las almas de los animales, él ha hecho conocer ya suficientemente, en otros lugares, que su opinión es que ellos no tienen alma, sino únicamente un cuerpo configurado de una cierta manera y compuesto de muchos órganos diferentes dispuestos de tal suerte que todas las operaciones que vemos pueden ser hechas en él y por él.

Pero ello da pie para temer que esta opinión no pueda hallar aceptación en los espíritus de los hombres si no es sostenida y probada con razones muy fuertes. Porque a primera vista parece increíble que sea posible, sin la intervención de alguna alma, que la luz que refleja el cuerpo del lobo en los ojos de la oveja remueva los pequeños filamentos de los nervios ópticos y que en virtud de ese movimiento, que va hasta el cerebro, los espíritus animales se expandan por los nervios de la manera 160
necesaria para hacer que la oveja emprenda la huida.

Sólo añadiré aquí que apruebo por completo lo que el Señor Descartes dice con respecto a la distinción que hay entre la imaginación y el pensamiento o la inteligencia; y que siempre ha sido mi opinión que las cosas que concebimos por la razón son mucho más ciertas que las que nos hacen percibir los sentidos corporales. Porque hace mucho tiempo que he aprendido de san Agustín, Cap. 15, Acerca de la cantidad del alma, *que hay que rechazar el sentir de quienes están persuadidos de que las cosas que vemos por el espíritu son menos ciertas que las que vemos por los ojos del cuerpo que están siempre ensombrecidos por la pituita.*[7] *Lo que hace decir al mismo san Agustín, en el libro primero*

6 El *Resumen de las seis meditaciones siguientes* (AT VII 12), enviado por Descartes a Mersenne el 31 de diciembre de 1640, cincuenta días después de las *Meditaciones*.

7 La pituita o flema es uno de los cuatro humores de la medicina tradicional, junto con la sangre, la bilis y la atrábilis o bilis negra.

de sus Soliloquios, *Capítulo* 4[8], *que él ha experimentado muchas veces que en materia de Geometría los sentidos son como navíos.*

Porque, *dice él,* cuando para establecer y probar alguna proposición de Geometría me he dejado conducir por mis sentidos hasta el lugar a donde pretendía ir, no bien los he abandonado cuando, habiéndome puesto a repasar con mi pensamiento todas las cosas que parecían haberme enseñado, he hallado mi espíritu tan vacilante como los pasos de quienes acaban de ser puestos en tierra después de una larga navegación. Por esto pienso que se podría encontrar antes el arte de navegar en la tierra, que el de comprender la Geometría sólo por intermedio de los sentidos, aunque parezca que no ayudan poco a quienes comienzan a aprenderla.

Acerca de Dios

La primera razón que nuestro autor aporta para demostrar la existencia de Dios, que se ha propuesto probar en su tercera Meditación, contiene dos partes: la primera es que Dios existe porque su idea está en mí; y la segunda, que yo, que tengo tal idea, no puedo venir sino de Dios.

En lo que respecta a la primera parte, sólo hay una sola cosa que no puedo aprobar, y es que, habiendo sostenido el Señor Descartes
161 *que la falsedad no se encuentra propiamente sino en los juicios, dice sin embargo un poco después que hay ideas que pueden ser falsas, desde luego que no de manera formal, sino material: lo que me parece estar en contradicción con sus principios.*

Pero, por el temor de que en una materia tan oscura yo no pueda explicar mi pensamiento con suficiente nitidez, me serviré de un ejemplo que lo hará más obvio. Si, *dice él,* el frío es únicamente una privación del calor, la idea que me lo representa como una cosa positiva será materialmente falsa.

Por el contrario, si el frío es únicamente una privación, no podrá haber ninguna idea del frío que me lo represente como una cosa positiva; y aquí nuestro autor confunde el juicio con la idea.

8 1ª edición: no aparece la cifra.

Porque ¿qué es la idea del frío? Es el mismo frío en tanto que está objetivamente presente en el entendimiento; pero si el frío es una privación, no podrá estar objetivamente en el entendimiento por una idea cuyo ser objetivo sea un ser positivo; por tanto, si el frío es únicamente una privación, su idea nunca podrá ser positiva y por consiguiente no podrá haber ninguna que sea materialmente falsa.

Esto se confirma con el mismo argumento que emplea el Señor Descartes para encontrar que la idea de un ser infinito es necesariamente verdadera. Porque, aunque se pueda fingir que tal ser no existe, no se puede sin embargo fingir que su idea no me represente nada real.

La misma cosa se puede decir de toda idea positiva; porque, aunque se pueda fingir que el frío que pienso estar representado por una idea positiva no es una cosa positiva, no se puede sin embargo fingir que una idea positiva no me represente nada real y positivo, dado que las ideas no son llamadas positivas por el ser que tienen en calidad de modos o maneras de pensar, porque en ese sentido serían todas positivas; sino que son llamadas así por el ser objetivo que contienen y representan a nuestro espíritu. Por lo tanto esta idea puede muy bien no ser la idea del frío, pero ella no puede ser falsa.

Pero diréis que ella es falsa por lo mismo que no es la idea del frío. Al contrario, es vuestro juicio el que es falso, si juzgáis que es la idea del frío; pero por sí misma, es cierto que es muy verdadera; así como la idea de Dios no debe ser llamada falsa ni siquiera materialmente, aunque alguien la pueda transferir y referir a una cosa que no sea Dios, como han hecho los idólatras.

En fin, esta idea del frío que decís que es materialmente falsa ¿qué representa a vuestro espíritu? ¿Una privación? Entonces es verdadera. ¿Un ser positivo? Entonces no es la idea del frío. Y además ¿cuál es la causa de ese ser positivo objetivo que según vuestra opinión hace que esa idea sea materialmente falsa? Es, *decís*, yo mismo en cuanto participo de la nada. *Entonces el ser objetivo positivo de alguna idea puede venir de la nada, lo que sin embargo contradice por completo vuestros primeros fundamentos.*

Pero vayamos a la segunda parte de esta demostración, en la 162
cual se pregunta si yo que tengo la idea de un ser infinito puedo

ser por algo otro que un ser infinito, y principalmente si puedo ser por mí mismo. *El Señor Descartes sostiene que no puedo ser por mí mismo, ya que,* si me diera el ser, me daría también todas las perfecciones de las que encuentro en mí alguna idea. *Pero el autor de las primeras Objeciones replica muy sutilmente:* Ser por sí *no debe ser tomado* positivamente, *sino* negativamente, *de manera que sea lo mismo que* no ser por otro. Ahora bien, *añade él,* si alguna cosa es por sí, es decir, no por otro ¿cómo vais a probar por ello que comprenda todo y que sea infinita? Porque en este momento no os escucho si decís: como ella es por sí, se habrá dado fácilmente todas las cosas; dado que ella no es por sí como por una causa, y que no le ha sido posible, antes de que fuera, prever lo que podría ser para escoger lo que ella sería después.

Para resolver este argumento el Señor Descartes responde que esta manera de hablar, ser por sí, *no debe ser tomada* negativa, *sino* positivamente, *con respecto a la misma existencia de Dios; de tal manera que* Dios hace en cierta manera la misma cosa con respecto a sí mismo, que la causa eficiente con respecto al efecto. *Lo que me parece un poco osado, y que no es verdadero.*

Por ello estoy en parte de acuerdo con él, y en parte no. Porque confieso abiertamente que yo no puedo ser por mí mismo sino positivamente, pero niego que se deba decir lo mismo de Dios. Por el contrario, encuentro una contradicción obvia en que algo sea por sí positivamente y como por una causa. Concluyo por ello lo mismo que nuestro autor, pero por un camino por completo diferente, de esta manera:

Para ser por mí mismo debería ser por mí positivamente *y como por una causa; por lo tanto es imposible que yo sea por mí mismo. La mayor de este argumento se prueba por lo que él mismo dice,* que como las partes del tiempo pueden ser separadas y no dependen unas de otras, de que yo sea no se sigue que yo deba ser también en
163 lo porvenir, a no ser que haya en mí alguna potencia real y positiva que me cree casi de nuevo en todo momento.

En cuanto a la menor, a saber, que yo no puedo ser por mí positivamente y como por una causa, *me parece tan obvia por la luz natural, que sería vano detenerse a probarla, porque sería perder*

el tiempo probando una cosa conocida por otra menos conocida. Nuestro autor parece haber reconocido él mismo esta verdad, cuando no ha osado negarla abiertamente. Porque, os ruego, examinemos con cuidado estas palabras de su Respuesta a las primeras Objeciones:

No he dicho, *dice él,* que sea imposible que una cosa sea la causa eficiente de sí misma; porque, por más que esto sea obviamente verdadero cuando se restringe la significación de eficiente a aquellas causas que son diferentes de sus efectos o que los preceden en el tiempo, no parece sin embargo que en esta cuestión se la deba restringir así, porque la luz natural no nos dicta que sea lo propio de la causa eficiente preceder en el tiempo a su efecto.

Esto está muy bien en lo que respecta al primer[9] *miembro de la distinción, pero ¿por qué ha omitido el segundo y no ha añadido que la misma luz natural no nos dicta que sea propio de la causa eficiente ser diferente de su efecto, sino porque la luz natural no le permitía decirlo?*

Y en verdad, como todo efecto es dependiente de su causa y recibe de ella su ser ¿no resulta muy evidente que una misma cosa no puede depender ni recibir el ser de sí misma?

Más aún, toda causa es causa de un efecto, y todo efecto es efecto de una causa, por lo tanto hay relación mutua entre la causa y el efecto: ahora bien, sólo puede haber relación mutua entre dos cosas.

Además, no se puede concebir sin caer en lo absurdo que una cosa reciba el ser, y que sin embargo esa misma cosa tenga el ser antes de que hayamos concebido que lo haya recibido. Pero esto sucedería si le atribuimos las nociones de causa y efecto a una misma cosa con respecto a sí misma. Porque ¿cuál es la noción de causa? Dar el ser. ¿Cuál es la noción de efecto? Recibirlo. Ahora bien, la noción de causa precede naturalmente a la noción de efecto.

Ahora bien, no podemos concebir una cosa bajo la noción de causa como dando el ser, si no concebimos que ella lo tiene; porque nadie puede dar lo que no tiene. Por lo tanto, concebiríamos que una 164

9 Habría que leer aquí *segundo*, y en la línea siguiente *primero* en lugar de *segundo*, ya que los miembros fueron invertidos en la traducción. En efecto, el texto latino dice, en el párrafo anterior: *a aquellas causas que son anteriores en el tiempo a sus efectos, o que son diversas de los mismos.*

cosa tiene el ser antes de que concibiéramos que lo ha recibido; y sin embargo, en quien recibe, recibir precede a tener.

Esta razón puede también ser explicada así: nadie da lo que no tiene; entonces nadie puede darse el ser, a no ser quien ya lo tenga; ahora bien, si ya lo tiene ¿por qué se lo daría?

En fin, él dice que es obvio por la luz natural que la creación no se distingue de la conservación sino por la razón. *Pero también es obvio por la misma luz natural que nada se puede crear a sí mismo, y por consiguiente tampoco conservarse.*

Y si de la tesis general descendemos a la hipótesis especial de Dios, la cosa, a mi parecer, será aún más obvia, a saber, que Dios no puede ser por sí positivamente, *sino únicamente* negativamente, *es decir,* no por otro.

Y, en primer lugar, esto es evidente por la razón que el Señor Descartes aporta para probar que si el cuerpo es por sí, *debe ser por sí* positivamente. Porque, *dice él,* las partes del tiempo no dependen unas de otras; y por lo tanto, de que se suponga que este cuerpo hasta ahora ha sido por sí, es decir, sin causa, no se sigue que por ello deba seguir siendo en lo porvenir, a no ser que haya en él alguna potencia real y positiva que, por decirlo así, lo reproduzca continuamente.

Pero lejos de que esta razón pueda tener lugar cuando se trata de un ser soberanamente perfecto e infinito, al contrario, por razones totalmente opuestas hay que concluir de manera por completo diferente. Porque en la idea de un ser infinito se halla también contenida la infinidad de su duración, es decir, que no está encerrada dentro de ningún límite, y por lo mismo es indivisible, permanente y subsiste toda a la vez, y en ella no se puede concebir pasado ni futuro sin error y de manera impropia, por la imperfección de nuestro espíritu.

De donde resulta obvio que no se puede concebir que un ser infinito exista, aunque sólo sea un momento, sin que se conciba al mismo tiempo que siempre ha sido y que será eternamente (lo que nuestro autor afirma él mismo en algún lugar), y que por lo tanto es cosa superflua preguntar por qué persevera en el ser.

Más aún, como lo enseña San Agustín (quien, después de los autores sagrados, es el que ha hablado de Dios con mayor altura y más dignidad que ningún otro), en Dios no hay pasado ni futuro, sino un

continuo presente; lo que deja ver claramente que no se puede, sin caer en el absurdo, preguntar por qué Dios persevera en el ser, dado que esta pregunta encierra obviamente el antes y el después, el pasado y el futuro, 165
que deben ser expulsados de la idea de un ser infinito.

Además, no se puede concebir que Dios sea por sí positivamente, *como si él mismo se hubiera primeramente producido, porque habría sido antes de ser; sino únicamente (como nuestro autor lo declara en muchos lugares) porque en efecto se conserva.*

Pero la conservación no le conviene mejor al ser infinito que la producción primera. Porque ¿qué es, por favor, la conservación, sino una continua reproducción de una cosa? De donde se sigue que toda conservación supone una primera producción. Y es por ello mismo que el nombre de continuación, así como el de conservación, al ser más bien nombres de potencia que de acto, conllevan cierta capacidad o disposición para recibir; ahora bien, el ser infinito es un acto muy puro, incapaz de tales disposiciones.

Concluyamos entonces que no podemos concebir que Dios sea por sí positivamente, *sino por la imperfección de nuestro espíritu que concibe a Dios a la manera de las cosas creadas; lo que será todavía más evidente por esta otra razón:*

No se pregunta por la causa eficiente de una cosa sino en razón de su existencia y no en razón de su esencia: por ejemplo, cuando se pregunta la causa eficiente de un triángulo, se pregunta quién ha hecho que ese triángulo se halle en el mundo; pero sería absurdo que yo preguntara la causa eficiente por la que un triángulo tiene sus tres ángulos iguales a dos rectos; y a quien así preguntara no se le respondería bien con la causa eficiente, sino que se le debe responder únicamente que tal es la naturaleza del triángulo; de ahí proviene que los Matemáticos, que no se preocupan mucho por la existencia de sus objetos, no hacen ninguna demostración por la causa eficiente y final. Ahora bien, no pertenece menos a la esencia de un ser infinito el existir, más aún, si lo queréis, el perseverar en el ser, que a la esencia de un triángulo el tener sus tres ángulos iguales a dos rectos. Entonces, así como a quien preguntara por qué un triángulo tiene sus tres ángulos iguales a dos rectos, no se le debe responder con la causa eficiente, sino únicamente: porque tal es la naturaleza

inmutable y eterna del triángulo; así también, si alguien pregunta por qué Dios es, o por qué no deja de ser, no hace falta buscar en Dios, ni fuera de Dios, causa eficiente o cuasi eficiente (porque no disputo aquí acerca de nombres sino acerca de cosas), sino que debe darse como única razón que tal es la naturaleza del ser soberanamente perfecto.

166 *Por esto, a lo que dice el Señor Descartes,* que la luz natural nos dicta que no hay ninguna cosa de la que no sea lícito preguntar por qué existe, o de la que no se pueda buscar la causa eficiente, o bien, si no la tiene, preguntar por qué no tiene necesidad de ella, *yo respondo que si se pregunta por qué existe Dios, no hay que responder con la causa eficiente, sino únicamente: porque es Dios, es decir, un ser infinito. Y si se pregunta cual sea su causa eficiente, hay que responder que no tiene necesidad de ella; y, en fin, si se pregunta por qué no tiene necesidad de ella, hay que responder: porque es un ser infinito cuya existencia es su esencia; porque únicamente las cosas en las que es lícito distinguir la existencia actual de la esencia, tienen necesidad de causa eficiente.*

Y por lo tanto, lo que él añade inmediatamente después de las palabras que acabo de citar, se destruye por sí mismo, a saber: Si yo pensara, *dice,* que ninguna cosa puede de alguna manera ser con respecto a sí misma lo que la causa eficiente es con respecto a su efecto, no habría lugar para que de allí yo pretendiese concluir que hay una primera causa, sino que, por el contrario, a esa misma que se llamaría primera yo le buscaría de nuevo la causa, y así nunca llegaría a una primera.

Porque, al contrario, si de cualquiera cosa que fuese yo pensara que había que buscar la causa eficiente o cuasi eficiente, estaría pensando en buscar una causa diferente de esa cosa; puesto que es obvio que nada puede ser de ninguna manera con respecto a sí mismo lo que es la causa eficiente con respecto a su efecto.

Ahora bien, me parece que se le debe advertir a nuestro autor que considere con diligencia y con atención todas estas cosas, porque estoy seguro de que pocos Teólogos hay que no se ofendan de esa proposición, a saber, que Dios es por sí positivamente y como *por* una causa.

No me queda más que un escrúpulo, y es el de saber cómo puede él defenderse de no estar cometiendo un círculo, cuando dice que estamos seguros de que las cosas que concebimos clara y distintamente son verdaderas únicamente porque Dios es o existe.

Porque no podemos estar seguros de que Dios es, sino porque lo concebimos muy clara y muy distintamente; por lo tanto, antes de estar seguros de la existencia de Dios, debemos estar seguros de que todas las cosas que concebimos clara y distintamente son verdaderas.

Voy a añadir una cosa que se me había escapado, y es que me parece falsa esta proposición que el Señor Descartes tiene por verdad muy constante, a saber, que nada puede haber en él en tanto que es 167
una cosa que piensa, de lo cual él no tenga conocimiento. *Porque con esas palabras,* en él en tanto que es una cosa que piensa, *no entiende otra cosa sino su espíritu en tanto que se lo distingue del cuerpo. Pero ¿quién no ve que puede haber muchas cosas en el espíritu de las que el espíritu mismo no tenga conocimiento alguno? Por ejemplo, el espíritu de un niño que se halla en el vientre de su madre posee la virtud o la facultad de pensar, pero no tiene conocimiento de ella. Dejo en silencio un gran número de cosas semejantes.*

Acerca de las cosas que pueden llamar la atención de los Teólogos[10]

En fin, para dar por terminado un discurso ya demasiado fastidioso, quiero tratar aquí las cosas lo más brevemente que pueda, y sobre este asunto mi propósito es señalar únicamente las dificultades, sin detenerme en una disputa más exacta.

En primer lugar, temo que algunos se ofendan con esa manera libre de filosofar por la cual todas las cosas son puestas en duda. Y en verdad nuestro autor confiesa él mismo, en su Método, *que este camino es peligroso para los espíritus débiles; confieso sin embargo que él atempera un poco el objeto de este temor en el resumen de su primera Meditación.*

10 El texto dice: *qui peuvent arester les Theologiens*, y en latín: *quae theologos morari possunt.*

No sé, sin embargo, si no sería conveniente proveerla con algún prefacio en el cual se le advirtiera al lector que no es en serio y sin más como se duda de esas cosas, sino para que, habiendo puesto de lado por un tiempo todas aquellas que pueden ofrecer la menor duda, *o, como se expresa nuestro autor en otro lugar,* que pueden dar a nuestro espíritu la ocasión más hiperbólica de dudar, *veamos si después de ello no habrá un medio para encontrar alguna verdad que sea tan firme y tan segura que los más obstinados no puedan dudar de ella de ninguna manera. Así como también, en lugar de estas palabras:* al no conocer al autor de mi origen, *yo pensaría que sería mejor poner:* al fingir que no conozco.[11]

En la cuarta Meditación, que trata acerca de lo verdadero y de lo falso, yo quisiera, por muchas razones que sería largo reseñar aquí, que el Señor Descartes, en su resumen o en el tejido mismo de esta Meditación, advirtiera al lector de dos cosas.

La primera, que cuando explica la causa del error, él pretende hablar principalmente de aquel que se comete en el discernimiento
168 *de lo verdadero y de lo falso, y no del que acontece en la prosecución del bien y del mal.*

Porque, puesto que ello es suficiente para el propósito y el objetivo de nuestro autor, y como las cosas que dice allí referentes a la causa del error serían objeto de muy grandes objeciones si se las extendiese también a lo que respecta la prosecución del bien y del mal, me parece que resulta prudente, y que lo requiera el orden mismo del que nuestro autor se muestra tan celoso, que todas las cosas que no sirven al objeto en cuestión, y que pueden dar lugar a múltiples disputas, sean recortadas, por temor de que, mientras el lector se distrae inútilmente disputando de cosas que son superfluas, se vea apartado del conocimiento de las necesarias.

La segunda cosa sobre la cual quisiera que nuestro autor ofreciera alguna advertencia es que, cuando dice que no debemos otorgar nuestra confianza sino a las cosas que concebimos clara y distintamente, ello se entiende únicamente de las cosas que conciernen a las ciencias y que caen bajo nuestra inteligencia, y no de aquellas que corresponden

11 Véase la traducción del texto latino: AT VII 77.

a la fe y a las acciones de nuestra vida; lo que ha hecho que él haya condenado siempre la arrogancia y la presunción de quienes opinan, es decir, de quienes piensan saber lo que no saben, pero nunca haya reprobado el convencimiento justo de quienes creen con prudencia.

Porque, como señala con mucho juicio S. Agustín, en el Capítulo 15 DE LA UTILIDAD DE LA FE, hay tres cosas en el espíritu del hombre que tienen entre sí una relación muy grande y parecen como si no fueran sino una misma cosa, pero que sin embargo hay que distinguir con mucho cuidado: *entender, creer y opinar.*

Entiende aquel que comprende algo por razones ciertas. *Cree* aquel que, llevado por el peso y el crédito de alguna autoridad seria y poderosa, tiene por verdadero aquello mismo que no comprende por razones ciertas. *Opina* aquel que se persuade o, más bien, aquel que presume de saber lo que no sabe.

Ahora bien, *opinar* es una cosa vergonzosa y muy indigna de un hombre, por dos razones: la primera, porque quien se ha persuadido ya de que sabe lo que ignora deja de estar en situación de aprender; y la segunda, porque la presunción es de suyo la señal de un espíritu mal hecho y de un hombre poco sensato.

Entonces, lo que entendemos se lo debemos *a la razón;* lo que creemos, *a la autoridad;* lo que opinamos, *al error.* Digo esto para que sepamos que otorgando fe aun a las cosas que todavía no comprendemos, nos hallamos exentos de la presunción de quienes opinan.

Porque quienes dicen que no hay que creer sino en lo que sabemos, se esfuerzan únicamente por no caer en la falta de quienes 169
opinan, la cual es efectivamente vergonzosa y repudiable. Pero si alguien considera con cuidado la gran diferencia que hay entre quien presume saber lo que no sabe, y quien cree lo que él bien sabe que no entiende, habiendo sido llevado a ello por alguna poderosa autoridad, verá que éste evita con sabiduría el peligro del error, la reprobación por la poca confianza y humanidad, y el pecado de la soberbia.[12]

Y poco después, en el Cap. 12, él añade:

12 No hay punto aparte.

Se pueden dar muchas razones que harán ver cómo nada queda seguro en la sociedad humana, si estamos resueltos a no creer sino aquello que podremos conocer con certeza. *Hasta aquí San Agustín.*

El Señor Descartes puede ahora juzgar cuán necesario es distinguir esas cosas, por el temor de que muchos de los que se inclinan hoy hacia la impiedad pudieran servirse de sus palabras para combatir la fe y la verdad de nuestra creencia.

Pero aquello de lo que yo preveo que los Teólogos se van a ofender más es que, según sus principios, no me parece que las cosas que la Iglesia nos enseña con respecto al sagrado misterio de la Eucaristía puedan subsistir y mantenerse por entero.

Porque nosotros tenemos por artículo de fe que, al ser suprimida del pan Eucarístico la sustancia del pan, permanecen allí únicamente los accidentes. *Ahora bien, esos accidentes son la extensión, la figura, el color, el olor, el sabor y las demás cualidades sensibles.*

Nuestro autor no reconoce cualidades sensibles, sino únicamente ciertos diversos movimientos de los pequeños cuerpos que hay a nuestro alrededor, por cuyo medio sentimos esas diferentes impresiones a las que luego llamamos con el nombre de color, de sabor, de olor, etc. Quedan así únicamente la figura, la extensión y la movilidad. Pero nuestro autor niega que se puedan entender esas facultades sin alguna sustancia en la cual residan, y también, por lo tanto, que puedan existir sin ella; lo que llega hasta repetir en sus Respuestas a las primeras Objeciones.

Tampoco reconoce otra distinción entre esos modos o afecciones de
170 *la sustancia, y la sustancia, sino la formal, que no es suficiente, parece, para que las cosas que son distinguidas así puedan ser separadas una de otra, ni siquiera por la omnipotencia de Dios.*

No dudo de que el Señor Descartes, cuya piedad nos es muy conocida, va a examinar y pesar con diligencia estas cosas, y va a juzgar que debe tener sumo cuidado para que, buscando sostener la causa de Dios contra la impiedad de los libertinos,[13] *no parezca que les ha puesto armas en las manos para combatir una fe que ha fundado la autoridad del Dios que él defiende, y por cuyo medio espera llegar a esa vida inmortal de la que se ha propuesto persuadir a los hombres.*

13 *Libertinos* se llamaba en el siglo XVII a los librepensadores que no respetaban la moral tradicional.

Respuestas del autor a las cuartas objeciones

Hechas por el Señor Arnauld, Doctor en Teología

Carta del Autor al R. P. Mersenne

REVERENDO PADRE:

ME HUBIESE SIDO DIFÍCIL desear un examinador de mis escritos más clarividente y más cuidadoso que aquel cuyas anotaciones me habéis enviado; porque me trata con tanta suavidad y cortesía, que veo bien que su propósito no ha sido decir nada contra mí, ni contra el objeto que he tratado; y sin embargo ha examinado con tanto cuidado lo que combate, que tengo razón para creer que nada se le ha escapado. Además de esto, insiste tan vivamente contra las cosas que no han podido obtener su aprobación, que no tengo motivo para temer que la compasión le haya hecho que disimule algo; por ello no me entristecen tanto las objeciones que me ha hecho, cuanto me regocija que no haya en mi escrito más cosas a las cuales él contradiga.

Respuesta a la primera parte

Acerca de la naturaleza del espíritu humano

No me voy a detener aquí para agradecerle el apoyo que me ha dado al fortalecerme con la autoridad de San Agustín, y por haber propuesto de tal manera mis razones, que parecía estar

temeroso de que los demás no las encontraran suficientemente fuertes y convincentes.

Pero voy a decir, ante todo, en qué lugar comencé a probar cómo, *del hecho de que yo no conozca ninguna otra cosa que pertenezca a mi esencia,* es decir, a la esencia de mi espíritu, *sino que soy una cosa que piensa, se sigue que no hay tampoco ninguna otra cosa que en efecto le pertenezca.* Es en el mismo lugar donde probé que Dios es o existe, este Dios, digo, que puede hacer todas las cosas que concibo clara y distintamente como posibles.

171

Porque, aunque tal vez haya en mí muchas cosas que aún no conozco (como en efecto suponía allí que aún no sabía que el espíritu tuviera la fuerza para mover el cuerpo, o para estar unido con él sustancialmente), sin embargo, dado que aquello que conozco que hay en mí me resulta suficiente para subsistir con eso solo, estoy seguro de que Dios podía crearme sin las demás cosas que aún no conozco, y, por lo tanto, que esas otras cosas no pertenecen a la esencia de mi espíritu.

Porque me parece que ninguna de esas cosas sin las que otra cosa puede ser, se hallan comprendidas en la esencia de ésta; y aunque el espíritu sea de la esencia del hombre, sin embargo, hablando con propiedad, no es de la esencia del espíritu que esté unido al cuerpo humano.

Hace falta también que explique aquí cuál es mi pensamiento cuando digo *que no se puede inferir una distinción real entre dos cosas, del hecho que una sea concebida sin la otra por una abstracción del espíritu que concibe la cosa de manera imperfecta, sino únicamente de que cada una de ellas es concebida sin la otra plenamente o como una cosa completa.*

Porque no estimo que se requiera aquí un conocimiento entero y perfecto de la cosa, como lo pretende el Señor Arnauld; sino que en esto se da esta diferencia: que para que un conocimiento sea *entero y perfecto,* debe contener en sí todas y cada una de las propiedades que hay en la cosa conocida. Y por ello únicamente Dios sabe que tiene los conocimientos enteros y perfectos de todas las cosas.

Empero, aunque tal vez un entendimiento creado tenga en efecto los conocimientos enteros y perfectos de muchas cosas, sin embargo nunca puede saber que los tiene si Dios mismo no se lo revela particularmente. Porque para hacer que tenga un conocimiento pleno y entero de algo se requiere únicamente que la potencia de conocer que hay en él iguale a esa cosa, lo que puede hacerse fácilmente; pero para hacer que sepa que tiene tal conocimiento, o bien que Dios no ha puesto nada más en esa cosa sino lo que él conoce de ella, hace falta que por su potencia de conocer iguale la potencia infinita de Dios, lo que es por completo imposible.

Ahora bien, para conocer la distinción real que hay entre dos cosas no es necesario que el conocimiento que tenemos de esas cosas sea entero y perfecto, si al mismo tiempo no sabemos que es tal; pero no podemos nunca saberlo, como lo acabo de probar; entonces no es necesario que sea entero y perfecto.

Por ello, allí donde he dicho *que no es suficiente que una cosa sea concebida sin otra por una abstracción del espíritu que concibe* 172
la cosa de manera imperfecta, no he pensado que de ahí se pueda inferir que para establecer una distinción real hubiera sido necesario un conocimiento entero y perfecto, sino únicamente uno que fuera tal que nosotros no lo volviéramos *imperfecto y defectuoso* por la abstracción y restricción de nuestro espíritu.

Porque sin duda hay diferencia entre tener un conocimiento enteramente perfecto, de lo cual nadie puede estar nunca seguro si Dios mismo no se lo revela, y tener un conocimiento perfecto hasta el punto de que sepamos que no se ha vuelto imperfecto por ninguna abstracción de nuestro espíritu.

Así, cuando dije que hacía falta concebir *plenamente* una cosa, no era mi intención decir que nuestra concepción debía ser entera y perfecta, sino únicamente que debía ser suficientemente distinta para saber que esa cosa estaba *completa.*

Lo que pensaba que era obvio, tanto para las cosas que había dicho antes, como para las que siguen inmediatamente después: porque yo había distinguido un poco antes los seres incompletos de los completos, y había dicho que era necesario que cada una de

las cosas que son realmente distintas fuera concebida como un ser por sí y distinto de cualquier otro.

Y un poco después, en el mismo sentido en que dije que concebía *plenamente* lo que es el cuerpo, añadí en el mismo lugar que concebía también que el espíritu *es una cosa completa*, tomando estas dos maneras de hablar, *concebir plenamente* y *concebir que es una cosa completa*, con una sola y una misma significación.

Pero aquí se puede preguntar con razón lo que entiendo por *una cosa completa*, y cómo pruebo que *para la distinción real es suficiente que dos cosas sean concebidas la una sin la otra como dos cosas completas.*

A la primera pregunta respondo que por *una cosa completa* no entiendo otra cosa, sino una sustancia revestida de formas o atributos que sean suficientes para hacerme conocer que es una sustancia.

Porque, como lo he señalado ya en otro lugar,[1] no conocemos las sustancias de manera inmediata por ellas mismas; sino que, por
173 el hecho de que percibimos algunas formas o atributos que deben ser adheridos a alguna cosa para que existan, llamamos con el nombre de *Sustancia* a esa cosa a la cual están adheridos.

Y si después de esto quisiéramos despojar a esa misma sustancia de todos esos atributos que nos la hacen conocer, destruiríamos todo el conocimiento que tenemos de ella, y desde luego que podríamos así decir algo de la sustancia, pero todo lo que dijéramos de ella no consistiría sino en palabras cuyo significado no concebiríamos clara y distintamente.

Sé bien que hay sustancias a las que se llama vulgarmente *incompletas;* pero si se las llama así porque de suyo ellas no pueden subsistir solas y sin ser sostenidas por otras cosas, confieso que me parece que hay contradicción en que sean sustancias, es decir, cosas que subsisten por sí, y que sean también incompletas, es decir, cosas que no pueden subsistir por sí. Es verdad que en otro sentido se las puede llamar incompletas, no porque tengan nada incompleto en tanto que son sustancias, sino únicamente en tanto

1 BR: En la Respuesta a las Terceras objeciones: AT VII 136.

que se refieren a alguna otra sustancia con la cual componen un todo por sí y distinto de cualquier otro.

Así la mano es una sustancia incompleta, si la referís a todo el cuerpo del que es una parte; pero si la consideráis sola, es una sustancia completa. De manera parecida el espíritu y el cuerpo son sustancias incompletas cuando son referidos al hombre que ellos componen; pero si se los considera de manera separada, son sustancias completas.

Porque así como ser extenso, divisible, configurado, etc., son formas o atributos por cuyo medio conozco esa sustancia que se llama *cuerpo;* así mismo, ser inteligente, queriente, dudante, etc. son formas por cuyo medio conozco esa sustancia que se llama *espíritu;* y no comprendo menos que la sustancia que piensa sea una cosa completa, de lo que comprendo que la sustancia extensa también lo sea.

Y lo que el Señor Arnauld ha añadido no se puede decir de ninguna manera, a saber, que tal vez *el cuerpo es al espíritu como el género es a la especie:* porque, si bien es cierto que el género puede ser concebido sin esta particular diferencia específica o sin aquella,[2] la especie sin embargo no puede de ninguna manera ser concebida sin el género.

Así, por ejemplo, concebimos fácilmente la figura sin pensar en el círculo (aunque esa concepción no sea distinta, si no es referida a alguna figura en particular; ni sea de una cosa completa, si no comprende la naturaleza del cuerpo); pero no podemos concebir ninguna diferencia específica del círculo sin que pensemos al mismo tiempo en la figura. 174

El espíritu, en cambio, puede ser concebido distinta y plenamente, es decir, tanto como es necesario para ser tenido por una cosa completa, sin ninguna de esas formas o atributos mediante los cuales reconocemos que el cuerpo es una sustancia, como pienso haberlo demostrado suficientemente en la segunda Meditación; y el cuerpo es concebido también distintamente y como una cosa completa sin ninguna de las cosas que pertenecen al espíritu.

2 BR: Esta traducción poco acertada del latín: *sine hac vel illa*, la entendemos como: *sin tal diferencia o tal otra* (más bien que tal otra).

Aquí, sin embargo, el Señor Arnauld pasa adelante y dice: *Aunque yo pueda adquirir alguna noción de mí mismo sin la noción del cuerpo, de ello sin embargo no resulta que esa noción sea completa y entera, de tal manera que yo esté seguro de que no me equivoco cuando excluyo el cuerpo de mi esencia.*

Lo que él explica con el ejemplo del triángulo inscrito en el semicírculo, que podemos concebir clara y distintamente que es rectángulo aunque ignoremos o hasta neguemos que el cuadrado de su base sea igual a los cuadrados de sus lados; y sin embargo de allí no se puede inferir que se pueda hacer un triángulo rectángulo cuyo cuadrado de la base no sea igual a los cuadrados de sus lados.

Sin embargo, en lo que respecta a este ejemplo, difiere de muchas maneras de la cosa propuesta. Porque, *en primer lugar,* aunque por triángulo se pueda entender una sustancia cuya figura es triangular, es cierto que la propiedad de tener el cuadrado de la base igual al cuadrado de los lados no es una sustancia, y por lo mismo cada una de estas cosas no puede ser entendida como una cosa completa, como lo son el *espíritu* y el *cuerpo.* Y esta misma propiedad no puede ser llamada una cosa en el mismo sentido en que he dicho *que es suficiente que yo pueda concebir una cosa* (a saber, una cosa completa) *sin otra, etc.*, como es fácil de ver por estas palabras que siguen: *Además encuentro en mi facultades, etc.* Porque no he dicho que estas facultades fueran *cosas*, sino que expresamente he querido distinguir las cosas, es decir, las sustancias, y los modos de esas cosas, es decir, las facultades de esas sustancias.

En segundo lugar, aunque podamos concebir clara y distintamente que el triángulo en el semicírculo es rectángulo sin percibir que el cuadrado de su base sea igual a los cuadrados de los lados,
175 no podemos sin embargo concebir tan claramente un triángulo en el cual el cuadrado de la base sea igual a los cuadrados de los lados, sin que percibamos al mismo tiempo que es rectángulo; pero concebimos clara y distintamente el espíritu sin el cuerpo, y recíprocamente el cuerpo sin el espíritu.

En tercer lugar, aunque el concepto o la idea del triángulo inscrito en el semicírculo pueda ser tal que no contenga la igualdad

que hay entre el cuadrado de la base y los cuadrados de los lados, no puede sin embargo ser tal que se conciba que ninguna proporción que pueda darse entre el cuadrado de la base y los cuadrados de los lados le pertenezca a ese triángulo; y por lo tanto, mientras que se ignore cual sea esa proporción no se puede negar ninguna, sino aquella que se conozca claramente que no le pertenece, lo cual no puede entenderse nunca de la proporción de igualdad que hay entre ellos.

En el concepto de cuerpo, en cambio, no se halla ningún contenido de lo que pertenece al espíritu, y, recíprocamente, en el concepto de espíritu no se halla contenido nada de lo que pertenece al cuerpo.

Por esto, aunque yo haya dicho *que es suficiente que yo pueda concebir clara y distintamente una cosa sin otra, etc.*, no por ello se puede formar esta menor: *Ahora bien, como concibo clara y distintamente que este triángulo es rectángulo, aunque dudo o niego que el cuadrado de su base sea igual a los cuadrados de los lados, etc.*

En primer lugar, porque la proporción que hay entre el cuadrado de la base y los cuadrados de los lados no es una cosa completa.

En segundo lugar, porque esta proporción de igualdad no puede ser entendida claramente sino en el triángulo rectángulo.

Y, en tercer lugar, porque ningún triángulo puede ser concebido distintamente si se niega la proporción que hay entre los cuadrados de sus lados y de su base.

Pero hay que pasar ahora a la segunda solicitud, y mostrar cómo es verdad que, *por el solo hecho de que yo conciba clara y distintamente una sustancia sin otra, estoy seguro de que ellas se excluyen mutuamente:* lo cual yo muestro de la siguiente manera.

La noción *de sustancia* es tal, que se la concibe como una cosa que puede existir por sí misma, es decir, sin la ayuda de ninguna otra sustancia, y nunca ha habido nadie que haya concebido dos sustancias mediante dos conceptos diferentes, que no haya juzgado que eran realmente distintas.

Por ello, si yo no hubiera buscado certeza mayor que la vulgar, me habría contentado con haber mostrado, en la segunda Meditación, que el *espíritu* es concebido como una cosa subsistente

176 aunque no se le atribuya nada de lo que pertenece al cuerpo, y que, de la misma manera, el *cuerpo* es concebido como una cosa subsistente aunque no se le atribuya nada de lo que pertenece al espíritu. Y no habría añadido nada más para probar que el espíritu es realmente distinto del cuerpo, dado que vulgarmente juzgamos que todas las cosas son en efecto y según la verdad tales como aparecen a nuestro pensamiento.

Pero, dado que entre esas dudas hiperbólicas que propuse en mi primera Meditación, una era ésta, a saber, que yo no podía estar seguro *de que las cosas fueran en efecto y según la verdad tales como las concebimos* mientras supusiera que no conocía al autor de mi origen, entonces todo lo que dije de Dios y de la verdad en la 3, 4 y 5 Meditación sirve a esta conclusión de la distinción real del *espíritu* con respecto al *cuerpo*, que he terminado por fin en la sexta.

Concibo muy bien, dice el Señor Arnauld, *la naturaleza del triángulo inscrito en el semicírculo sin que yo sepa que el cuadrado de su base es igual a los cuadrados de los lados.* A lo cual respondo que ese triángulo puede desde luego ser concebido sin que se piense en la proporción que hay entre el cuadrado de su base y los cuadrados de sus lados, pero que no se puede concebir que esta proporción deba ser negada de ese triángulo, es decir, que ella no pertenezca a la naturaleza de ese triángulo; y que no es así con el espíritu; porque no solamente concebimos que él es sin el cuerpo, sino que también podemos negar que ninguna cosa que pertenezca al cuerpo pertenece al espíritu; porque es lo propio y la naturaleza de las sustancias excluirse mutuamente una a la otra.

Y lo que el Señor Arnauld ha añadido no me resulta en nada contrario, a saber, *que no es ninguna maravilla si, dado que vengo a concluir que yo soy partiendo de que pienso, la idea que de ahí me formo sobre mí mismo me representa únicamente como una cosa que piensa.* Porque, de la misma manera, cuando examino la naturaleza del cuerpo no encuentro en ella nada que huela a pensamiento; y no se podría tener un argumento más fuerte para la distinción entre dos cosas, que si, al considerarlas ambas por separado, no encontramos nada en la una que no sea por entero diferente de lo que se encuentra en la otra.

Tampoco veo por qué *este argumento parece probar demasiado;* porque no pienso que para mostrar que una cosa es realmente distinta de otra se pueda decir algo menos, sino que ella puede ser separada por la omnipotencia de Dios; y me pareció que yo había tenido suficiente cuidado para que nadie pudiera pensar por ello *que el hombre no es nada más que un espíritu que utiliza o* 177
se sirve del cuerpo.

Porque en la misma Meditación, donde hablé de la distinción del espíritu con respecto al cuerpo, mostré también que está unido sustancialmente a él; y para probarlo he utilizado pruebas tales, que no recuerdo haber leído alguna vez otras más fuertes y convincentes.

Y así como aquel que dijera que el brazo de un hombre es una sustancia realmente distinta del resto de su cuerpo, no por ello estaría negando que es de la esencia del hombre entero, y quien dice que ese mismo brazo es de la esencia del hombre entero, no por ello da ocasión para que se crea que no puede subsistir por sí; de la misma manera no pienso que he probado demasiado al mostrar que el espíritu puede ser sin el cuerpo, ni tampoco que he dicho demasiado poco al decir que está unido sustancialmente a él; porque esta unión sustancial no impide que se pueda tener una idea o concepto claro y distinto del espíritu como de una cosa completa; por eso, precisamente, el concepto de espíritu difiere mucho del concepto de superficie o de línea, que no pueden ser entendidos como cosas completas si, además de la longitud y la latitud, no se les atribuye también la profundidad.

Y en fin, por el hecho de que *en los niños la facultad de pensar esté adormecida, y en los locos se halle,* en verdad no *extinguida,* pero sí *perturbada,*[3] no hay que pensar que esté de tal manera atada a los órganos corporales que no pueda ser sin ellos. Porque por el hecho de que veamos que ella se ve impedida por esos órganos, no se sigue de ninguna manera que sea producida por ellos; y de ello no es posible dar razón alguna por pequeña que pueda ser.

Sin embargo, no niego que esta ligazón estrecha del espíritu y del cuerpo, que experimentamos todos los días, sea causa para

3 BR: En 1647 la palabra iba en versales: PERTURBADA.

que no descubramos con facilidad y sin profunda meditación la distinción real que hay entre uno y otro.

Pero, a mi juicio, quienes repasen con frecuencia en su espíritu las cosas que escribí en mi segunda Meditación, llegarán a persuadirse con facilidad de que el espíritu no se distingue del cuerpo sólo por una ficción o abstracción del entendimiento, sino que es conocido como una cosa distinta, porque en efecto lo es.

Nada respondo a lo que el Señor Arnauld ha añadido aquí con respecto a la inmortalidad del alma, porque ello no me resulta contrario; pero en lo que respecta a las almas de los animales, aunque considerarlas no pertenezca a este lugar, y sin la explicación de toda
178 la física no me resulte posible decir algo más de lo que he dicho en la 5 parte de mi tratado acerca del *Método,* sin embargo voy a añadir aquí que me parece una cosa muy notable que no se pueda hacer ningún movimiento, ya sea en los cuerpos de los animales, ya en los nuestros, si esos cuerpos no tienen en ellos todos los órganos e instrumentos por cuyo medio estos mismos movimientos podrían realizarse también en una máquina; de manera que, aun en nosotros, no es el espíritu (o el alma) el que mueve de manera inmediata los miembros exteriores, sino que él únicamente puede determinar el curso de ese licor muy sutil que se llama espíritus animales, el cual, al fluir de manera continua desde el corazón por el cerebro a los músculos, es causa de todos los movimientos de nuestros miembros, y puede causar con frecuencia muchos movimientos diferentes de manera tan fácil los unos como los otros. Y ni siquiera lo determina siempre; porque entre los movimientos que acontecen en nosotros hay muchos que no dependen para nada del espíritu, como la palpitación del corazón, la digestión de la comida, la nutrición, la respiración de quienes duermen, y, en quienes están despiertos, el mismo caminar, cantar y otras acciones semejantes, cuando se hacen sin que el espíritu piense en ello. Y cuando quienes caen de lo alto ponen de primero sus manos para salvar su cabeza, no hacen tal acción por consejo de su razón; y la acción no depende de su espíritu, sino únicamente de que sus sentidos, al ser tocados por el peligro presente, causan en su cerebro algún cambio que determina a los espíritus animales para que pasen de allí a los nervios

de la manera requerida para producir ese movimiento, igual que en una máquina y sin que el espíritu pueda impedirlo.

Ahora bien, puesto que experimentamos esto en nosotros mismos ¿por qué vamos a extrañarnos tanto si la luz reflejada del cuerpo del lobo en los ojos de la oveja tiene la misma fuerza para excitar en ella el movimiento de la huida? 179

Después de señalar esto, si queremos razonar un poco para conocer si algunos movimientos de los animales son semejantes a los que se efectúan en nosotros por ministerio del espíritu, o bien, a los que dependen únicamente de los espíritus animales y de la disposición de los órganos, hay que considerar las diferencias que hay entre unos y otros que fueron explicadas por mí en la quinta parte del *Discurso del Método*, porque no pienso que se puedan encontrar otras; y se verá entonces con facilidad que todas las acciones de los animales son únicamente semejantes a las que hacemos sin que nuestro espíritu contribuya a ello.

En razón de lo cual nos veremos obligados a concluir que, en efecto, no conocemos en ellas ningún otro principio de movimiento sino únicamente la disposición de los órganos y la continua afluencia de los espíritus animales producidos por el calor del corazón, que atenúa y hace sutil la sangre; y reconoceremos a la vez que hasta ahora nada nos ha dado ocasión de atribuirles otro, sino que, al no distinguir esos dos principios del movimiento, y al ver que aquel que depende únicamente de los espíritus animales y de los órganos se da en los animales tanto como en nosotros, hemos creído de manera inconsiderada que el otro, que depende del espíritu y del pensamiento, también se da en ellos.

Y es cierto que cuando estamos persuadidos de algo desde nuestra juventud, y nuestra opinión se ha visto fortificada por el tiempo, por más razones que se empleen luego para hacernos ver su falsedad, o más bien, por más falsedades que notemos en ella, resulta sin embargo muy difícil extirparla por completo de nuestra creencia, si no repasamos las razones con frecuencia en nuestro espíritu, y no nos acostumbramos así a desarraigar poco a poco aquello que había gravado profundamente en nuestro espíritu el hábito de creer, más bien que la razón.

Respuesta a la otra parte

Acerca de Dios

Hasta aquí he tratado de resolver los argumentos que me han sido propuestos por el Señor Arnauld, y me he puesto como deber sostener todos sus esfuerzos; pero en adelante, imitando a quienes tienen que habérselas con un adversario demasiado fuerte, trataré sobre todo de evitar los golpes, más bien que de oponerme directamente a la violencia de los mismos.

En esta parte él trata únicamente de tres cosas que se le
180 pueden fácilmente conceder tal como él las entiende; pero, cuando las escribí, yo las tomaba en otro sentido, que me parece que puede también ser aceptado como verdadero.

La primera es que *algunas ideas son materialmente falsas;* es decir, según mi sentido, que son tales, que le dan al juicio materia u ocasión para errar; pero él, considerando las ideas tomadas formalmente, sostiene que no hay en ellas ninguna falsedad.

La segunda, que *Dios es por sí positivamente y como por una causa,* donde sólo he querido decir que la razón por la cual Dios no tiene necesidad de ninguna causa eficiente para existir está fundamentada en una cosa positiva, a saber, en la misma inmensidad de Dios que es la cosa más positiva que pueda darse; pero él, tomando la cosa de otra manera, prueba que Dios no es producido por sí mismo y que no es conservado por una acción positiva de la causa eficiente, en lo que yo estoy también de acuerdo.

En fin, la tercera es que *no puede haber nada en nuestro espíritu de lo cual no tengamos conocimiento;* lo que yo entendí de las operaciones y él lo niega de las potencias.

Pero voy a hacer el intento de explicar todo esto más largamente. Y, en primer lugar, allí donde él dice que *si el frío es únicamente una privación, no puede haber idea que me lo represente como una cosa positiva,* es obvio que habla de la idea tomada *formalmente.*

Porque, puesto que las ideas mismas no son sino formas y no están compuestas de materia, todas y cada una de las veces en que son consideradas en cuanto representan alguna cosa, no se las toma *material,* sino *formalmente;* porque si se las considerase, no en cuanto representan una cosa u otra, sino únicamente como ope-

raciones del entendimiento, se podría desde luego decir que están tomadas materialmente, pero entonces no se referirían en absoluto a la verdad ni a la falsedad de los objetos.

Es por esto por lo que pienso que no puede decirse que son materialmente falsas en otro sentido del que he explicado ya: a saber, ya sea que el frío sea una cosa positiva, ya sea que se trate de una privación, no por ello tengo otra idea de él, sino que ella permanece en mí la misma que he tenido siempre; y digo que ésta me ofrece materia u ocasión de error, si es verdad que el frío es una privación y no tiene tanta realidad como el calor, dado que, al llegar a considerar ambas ideas según como las he recibido de los sentidos, no 181
puedo reconocer que haya más realidad que me sea representada por la una que por la otra.

Y desde luego que *no he confundido el juicio con la idea;* porque he dicho que en ésta se encontraba una falsedad *material*, mientras que en el juicio no puede haber otra que la *formal*. Y cuando él dice que *la idea del frío es el frío mismo en tanto que está objetivamente en el entendimiento*, pienso que es necesario emplear la distinción; porque en las ideas oscuras y confusas, entre las que deben colocarse la del frío y la del calor, sucede con frecuencia que se refieren a cosas distintas de aquellas de las que son en verdad las ideas.

Así, si el frío es únicamente una privación, la idea del frío no es el frío mismo en tanto que está objetivamente en el entendimiento, sino alguna otra cosa que es tomada falsamente por esa privación: a saber, un cierto sentimiento[4] que no tiene ningún ser fuera del entendimiento.

No sucede lo mismo con la idea de Dios, al menos con aquella que es clara y distinta, porque no se puede decir que se refiera a alguna cosa con la cual ella no se conforme.

En cuanto a las ideas confusas de los Dioses que han sido forjadas por los Idólatras, no veo por qué no pueda decirse que son también materialmente falsas, en tanto que sirven de materia para sus juicios falsos.

4 El texto francés traduce el término latino *sensus* (sensación) como *sentiment* (sentimiento).

Tanto que, para decir verdad, aquellas que no le dan, por decirlo así, al juicio ninguna ocasión de error, o que se la dan sólo muy ligera, no deben ser llamadas con tanta razón materialmente falsas, como aquellas que se la dan muy grande; ahora bien, es fácil hacer ver, mediante muchos ejemplos, que hay algunas que dan mucha más ocasión de error que otras.

Porque la ocasión de error no es tan grande en esas ideas confusas que nuestro espíritu inventa él mismo (como son las de los falsos Dioses), como en las que nos son ofrecidas confusamente por los sentidos, como son las ideas de frío y de calor, si es verdad, como lo he dicho, que no representan nada real.

Pero la mayor ocasión de todas se halla en esas ideas que nacen del apetito sensitivo. Por ejemplo ¿la idea de la sed en un hidrópico no le resulta en efecto ocasión de error, cuando le hace creer que beber le será provechoso, siéndole dañino?

Ahora bien, el Señor Arnauld pregunta por lo que me representa esa idea del frío, que yo he dicho que es materialmente falsa: *porque,* dice él, *si representa una privación, es entonces verdadera; y si representa un ser positivo, entonces no es la idea del frío.* Lo que yo le concedo; pero no la llamo falsa sino porque, al ser oscura y confusa, no puedo discernir si me representa alguna cosa que, fuera de mi sentimiento, sea positiva o no; por ello tengo ocasión de juzgar que es alguna cosa positiva, aunque tal vez no sea más que una simple privación.

No hay que preguntar, por lo tanto, *cuál sea la causa de ese ser positivo objetivo que, según mi opinión, hace que esta idea sea materialmente falsa;* ya que no digo que ella se vuelva materialmente falsa por algún ser positivo, sino por la sola oscuridad que sin embargo tiene como sujeto y fundamento un ser positivo, a saber, el sentimiento mismo.

Y ese ser positivo se halla desde luego en mí, en tanto que soy una
182 cosa verdadera; pero la oscuridad, que es la única que me da ocasión para juzgar que la idea de ese sentimiento representa algún objeto fuera de mí al que se llama frío, no tiene causa real, sino que proviene únicamente de que mi naturaleza no es por entero perfecta.

Y esto no derriba de ninguna manera mis fundamentos. Pero lo que yo tendría que temer más es que, al no haberme detenido

nunca lo bastante en la lectura de los libros de los Filósofos, yo tal vez no hubiera seguido lo suficiente su manera de hablar cuando digo que esas ideas que le dan al juicio materia u ocasión de error sean *materialmente falsas*, si no hubiera encontrado que esta palabra *materialmente* ha sido tomada con la misma significación por el primer autor que ha caído por azar entre mis manos para aclararme sobre ello: se trata de Suárez, en la Disputa 9, sección 2, n.4.

Pero pasemos a las cosas que más desaprueba el Señor Arnauld, y que sin embargo me parece que merecen menos su censura: a saber, allí donde yo he dicho *que nos era lícito pensar que Dios hace en cierta manera la misma cosa con respecto a sí mismo, que la causa eficiente con respecto a su efecto.*

Porque con ello mismo yo niego lo que le parece un poco osado y que no es verdadero, a saber, que Dios sea la causa eficiente de sí mismo, porque al decir que *él hace en cierta manera la misma cosa,* he mostrado que no creía que fuera exactamente la misma; y al poner antes estas palabras: *nos es totalmente lícito pensar,* he dado a conocer que no explicaba así estas cosas sino en virtud de la imperfección del espíritu humano.

Pero lo que es aún más, en todo el resto de mis escritos he hecho siempre la misma distinción. Porque desde el comienzo, allí donde he dicho *que no hay ninguna cosa de la que no se pueda buscar la causa eficiente,* he añadido: *o, si no la tiene, preguntar por qué no tiene necesidad de ella;* palabras que testifican suficientemente que he pensado que existía alguna cosa que no tiene necesidad de causa eficiente.

Ahora bien ¿qué cosa puede ser así, excepto Dios? Y hasta un poco después he dicho: *que había en Dios una potencia tan grande y tan inagotable, que nunca ha tenido necesidad de ninguna ayuda para existir, y que tampoco tiene necesidad de ella para ser conservado, de tal manera que él es en cierta manera la causa de sí mismo.*

Donde esas palabras, *la causa de sí mismo,* no pueden de ninguna manera ser entendidas de la causa eficiente, sino únicamente que la potencia inagotable de Dios es la causa o la razón por la cual no tiene necesidad de causa.

Y como esta potencia inagotable o esta inmensidad de esencia
183 es *muy positiva*, he dicho por ello que la razón o la causa por la cual Dios no tiene necesidad de causa es *positiva*. Lo que no podría decirse de la misma manera de ninguna cosa finita, aunque fuese muy perfecta en su género.

Porque si se dijese que ninguna[5] fuese *por sí*, esto no podría entenderse sino de una manera *negativa*, ya que sería imposible traer alguna razón que se sacara de la naturaleza positiva de esa cosa por la cual debiésemos concebir que ella no tendría necesidad de causa eficiente.

Y así, en todos los lugares he comparado de tal manera la causa formal o la razón tomada de la esencia de Dios por la cual no tiene necesidad de causa para existir ni para ser conservado, con la causa eficiente sin la cual las cosas finitas no pueden existir, que en todos los casos resulta fácil conocer, por mis propios términos, que es por completo diferente de la causa eficiente.

Y no habrá de encontrarse ningún lugar donde yo haya dicho que Dios se conserva por una influencia positiva, así como las cosas creadas son conservadas por él, sino que he dicho más bien únicamente que la inmensidad de su potencia o de su esencia, que es la causa por la que no tiene necesidad de conservador, es una cosa *positiva*.

Puedo por lo tanto admitir con facilidad todo lo que el Señor Arnauld trae para probar que Dios no es la causa eficiente de sí mismo, y que no se conserva por ninguna influencia positiva, o bien por una reproducción continua de sí mismo, que es todo lo que se puede inferir de sus razones.

Pero él tampoco llegará a negar, como espero, que esa inmensidad de potencia, que hace que Dios no tenga necesidad de causa para existir, es en él una cosa *positiva*, y que en todas las demás cosas no se puede concebir nada semejante que sea *positivo*, en razón de lo cual no tengan necesidad de causa eficiente para existir; es lo único que he querido dar a entender cuando he dicho que no se podía con-

5 1ª edición: *una cosa tal*; fe de erratas: *ninguna*. 2ª y 3ª edición: *una cosa finita*.

cebir que alguna cosa existiera *por sí* sino *negativamente*, salvo Dios únicamente; y no he tenido necesidad de adelantar nada más para responder a la dificultad que me ha sido propuesta.

Ahora bien, como el Señor Arnauld me advierte aquí, con tanta seriedad, *que pocos Teólogos habrá que no se ofendan con esta proposición, a saber, que Dios es por sí positivamente y como por una causa*, voy a decir aquí la razón por la que esta manera de hablar, según me parece, no solamente es muy útil en esta cuestión, 184
sino también necesaria, y que es tal, que no hay nadie que pueda con razón considerarla mala.

Yo sé que nuestros Teólogos[6], al tratar de las cosas divinas, no se sirven del nombre de *causa* cuando se trata de la procesión de las personas de la santísima Trinidad, y que allí donde los Griegos han colocado indiferentemente αἴτιον y ἀρχήν [*principio* y *causa*], ellos prefieren utilizar únicamente el nombre de *principio*, como muy general, por temor de que con ello dieran ocasión para juzgar que el Hijo es menor que el Padre.

Pero allí donde no puede darse una ocasión semejante de error, y cuando no se trata de las personas de la Trinidad, sino sólo de la única esencia de Dios, no veo por qué haga falta huir tanto del nombre de *causa*, sobre todo cuando se ha llegado hasta el punto de que parece muy útil servirse de él, y necesario en cierta forma.

Ahora bien, este nombre no puede ser empleado con más utilidad, que para demostrar la existencia de Dios; y la necesidad de servirse de él no puede ser mayor, que si, al no utilizarlo, no se la puede demostrar con claridad.

Y pienso que para todo el mundo es obvio que la consideración de la causa eficiente es el medio primero y principal, por no decir el solo y único que tenemos para probar la existencia de Dios.

Empero, no podemos servirnos de ella si no le otorgamos licencia a nuestro espíritu para buscar las causas eficientes de todas las cosas que hay en el mundo, sin exceptuar al mismo Dios; porque ¿con qué razón lo exceptuaríamos de esa búsqueda antes de que se haya probado que existe?

6 El texto latino dice: *Teólogos latinos*.

Se puede entonces preguntar de cada cosa si es *por sí* o *por otro;* y es cierto que por este medio se puede concluir la existencia de Dios, aunque no se explique en términos formales y precisos cómo se deban entender esta palabras: *ser por sí.*

Porque todos los que siguen únicamente la conducción de la luz natural forman inmediatamente en ellos con este motivo un cierto concepto que participa de la causa eficiente y de la formal, y que es común a una y otra: a saber, que aquello que es *por otro* lo es como por una causa eficiente; y que aquello que es *por sí,* lo es como por una causa formal, es decir, porque tiene una naturaleza tal que no tiene necesidad de causa eficiente. Por ello no he explicado esto en mis Meditaciones, y lo he omitido como si fuera una cosa de suyo obvia y que no tenía necesidad de ninguna explicación.

185 Pero cuando aquellos a quienes una larga costumbre ha confirmado en la opinión de juzgar que nada puede ser la causa eficiente de sí mismo, y que son cuidadosos para distinguir esta causa de la formal, ven que se pregunta si alguna cosa es *por sí,* sucede con facilidad que, al no dirigir su espíritu sino a la sola causa eficiente propiamente dicha, no piensan que esta palabra *por sí* debe ser entendida como *por una causa;* de modo que piensan que hay algo que existe de lo cual no se debe preguntar por qué existe.

Esta interpretación de la palabra *por sí,* si se la aceptara, nos quitaría el medio para poder demostrar la existencia de Dios por los efectos, como ha sido probado muy bien por el autor de las primeras Objeciones; por lo cual ella no debe ser admitida de ninguna manera.

Pero para responder de manera pertinente, estimo que es necesario mostrar que entre *la causa eficiente* propiamente dicha, y *ninguna causa,* hay algo que es como un término medio, a saber, *la esencia positiva de una cosa* a la cual se puede extender la idea o el concepto de causa eficiente, de la misma manera como acostumbramos extender en Geometría el concepto de línea circular, la más grande que se pueda imaginar, al concepto de línea recta, o el concepto de polígono rectilíneo que tiene un número indefinido de lados, al concepto de círculo.

Y pienso que yo no hubiera podido nunca explicar esto mejor que cuando dije *que el significado de causa eficiente no debe restringirse en esta cuestión a aquellas causas que son diferentes de sus efectos, o que los preceden en el tiempo; tanto porque ello sería una cosa frívola e inútil, puesto que no hay persona que no sepa que una misma cosa no puede ser diferente de sí misma, ni precederse en el tiempo, como porque una de esas dos condiciones puede ser suprimida de su concepto sin que la noción de causa eficiente deje de mantenerse por completo.*

Porque es evidente que no es necesario que ella preceda en el tiempo a su efecto, puesto que no tiene el nombre y la naturaleza de causa eficiente sino cuando produce su efecto, como ha sido ya dicho.

Pero del hecho de que la otra condición no pueda también ser suprimida, se debe inferir únicamente que no es una causa eficiente propiamente dicha, lo que concedo; pero no que no sea en absoluto una causa positiva que por analogía pueda ser referida a la causa eficiente, y sólo esto se requiere en la cuestión propuesta. Porque por la misma luz natural por la que concibo que yo me habría dado 186
todas las perfecciones de las que tengo en mí alguna idea si yo me hubiese dado el ser, concibo también que nada se lo puede dar de la manera como se acostumbra restringir el significado de la causa eficiente propiamente dicha, a saber, de manera que una misma cosa, en tanto que se da el ser, sea diferente de sí misma en tanto que ella lo recibe; porque hay contradicción entre estas dos cosas, ser lo mismo y no lo mismo, o diferente.

Por esto, cuando se pregunta si alguna cosa se puede dar el ser a sí misma, no debe entenderse otra cosa que si se preguntara si la naturaleza o la esencia de algo puede ser tal que no tenga necesidad de causa eficiente para ser o para existir.

Y cuando se añade, *si alguna cosa es tal, se dará todas las perfecciones de las que tiene ideas, si es verdad que no las tiene todavía,* eso quiere decir que es imposible que no tenga actualmente todas las perfecciones cuyas ideas tiene; ya que la luz natural nos hace conocer que la cosa cuya esencia es tan inmensa que no tiene necesidad de causa eficiente para ser, tampoco tiene necesidad

para tener todas las perfecciones cuyas ideas tiene, y que su propia esencia le da eminentemente todo lo que podemos imaginar que puede ser dado a otras cosas por la causa eficiente.

Y estas palabras, *si ella no las tiene todavía, ella se las dará*, sirven únicamente de explicación; ya que por la misma luz natural comprendemos que esta cosa no puede tener, en el momento en que hablo, la virtud o la voluntad de darse algo nuevo, sino que su esencia es tal que la cosa ha tenido desde toda la eternidad todo lo que podemos ahora pensar que se daría si todavía no lo tuviese.

Y sin embargo, todas estas maneras de hablar que tienen relación y analogía con la causa eficiente son muy necesarias para conducir de tal manera la luz natural que concibamos con claridad las cosas; así como hay muchas cosas que han sido demostradas por Arquímedes referentes a la Esfera, y a las demás figuras compuestas de líneas curvas, por comparación de esas mismas figuras con aquellas compuestas de líneas rectas; lo que le hubiese costado hacer entender si lo hubiese utilizado de otra manera.

Y como estas clases de demostración no son desaprobadas, aunque la Esfera sea allí considerada como una figura que tiene muchos lados, de la misma manera yo no pienso que se me pueda reprochar por haberme servido aquí de la analogía de la causa eficiente para explicar las cosas que pertenecen a la causa formal, es decir, a la esencia misma de Dios.

187

Y no hay lugar para temer en esto ninguna ocasión de error, ya que todo lo que es propio de la causa eficiente y que no puede ser extendido a la causa formal, lleva consigo una contradicción obvia, y no podría, por lo tanto, ser creído nunca por nadie, a saber, que una cosa sea diferente de sí misma, o bien, que sea a la vez la misma cosa y no la misma.

Y hay que señalar que le he atribuido a Dios de tal manera la dignidad de ser la causa, que de ello no se puede inferir que le haya atribuido también la imperfección de ser el efecto: porque así como los Teólogos, cuando dicen que el Padre es el *principio* del Hijo, no por ello confiesan que el Hijo sea *principiado*, así también, aunque yo haya dicho que Dios podía ser llamado de alguna manera *la causa de sí mismo*, no se encontrará sin embargo que yo lo haya

llamado en algún lugar *el efecto de sí mismo;* y esto por cuanto se acostumbra referir principalmente el efecto a la causa eficiente y juzgarlo menos noble que ella, aunque con frecuencia sea más noble que las otras causas.

Pero cuando tomo la esencia entera de la cosa por la causa formal, sólo sigo en ello las huellas de Aristóteles; porque en el lib. 2 de sus Analít. post., cap. 16[7], habiendo omitido la causa material, la primera que él nombra es aquella que llama *αἰτίαν τὸ τί ἦν εἶναι* [*causa por la cual es lo que es*] o, como lo han vertido sus intérpretes, *la causa formal*, que él extiende a todas las esencias de todas las cosas, porque en ese lugar no trata de las causas de los compuestos físicos (como tampoco lo hago yo aquí), sino en general de las causas de donde se puede sacar algún conocimiento.

Ahora bien, para hacer ver que en la cuestión propuesta resultaba difícil no atribuirle a Dios el nombre de *causa*, no hace falta mejor prueba, sino que el Señor Arnauld, habiendo intentado concluir por otro camino la misma cosa que yo, no llegó sin embargo a término, al menos a mi juicio.

Porque después de haber mostrado ampliamente que Dios no es la causa eficiente de sí mismo, porque es de la naturaleza de la causa eficiente ser diferente de su efecto; y habiendo hecho ver también que no es por sí *positivamente*, entendiendo con esta palabra *positivamente* una influencia positiva de la causa, y también que, a decir verdad, él no se conserva a sí mismo, al tomar el nombre *conservación* como una continua reproducción de la cosa (cosas todas en las que estoy de acuerdo con él), luego de todo ello quiere de nuevo probar que Dios no debe ser llamado la causa eficiente de sí mismo: *porque*, dice, *la causa eficiente de una cosa no es buscada sino en razón de su existencia y nunca en razón* 188
de su esencia: ahora bien, sucede que no es menos de la esencia de un ser infinito existir, que lo es de la esencia de un triángulo tener sus tres ángulos iguales a dos rectos; por lo tanto, no hay que

7 BR: El texto latino refiere al Cap. 11 del libro II de los *Analít. post.* (AT VII, 242). Se trata del capítulo que las ediciones numeran como 11 (p. ej. la de Tricot al francés), pero que no parece ser la mejor exposición de la teoría de las cuatro causas aristotélicas.

responder con la causa eficiente cuando se pregunta por qué Dios existe, como tampoco cuando se pregunta por qué los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos.

Silogismo que puede ser fácilmente devuelto contra su autor de la siguiente manera: Aunque no se pueda preguntar por la causa eficiente en razón de la esencia, se puede sin embargo preguntar por ella en razón de la existencia; ahora bien, como en Dios la esencia no se distingue de la existencia, entonces se puede preguntar por la causa eficiente de Dios.

Empero, para conciliar a la vez esas dos cosas, se debe decir que, a quien pregunta por qué Dios existe, no hay desde luego que responderle con la causa eficiente propiamente dicha, sino únicamente con la esencia misma de la cosa, o bien con la causa formal, que, por lo mismo que en Dios la existencia no se distingue de la esencia, tiene una relación muy grande con la causa eficiente, y puede por lo tanto ser llamada cuasi causa eficiente.

En fin, él añade *que, a quien pregunte la causa eficiente de Dios, hay que responderle que no tiene necesidad de ella; y de igual manera, a quien pregunte por qué no tiene necesidad de ella, hay que responderle que porque es un ser infinito cuya existencia es su esencia; porque las cosas en las que está permitido distinguir la existencia de la esencia son las únicas que tienen necesidad de causa eficiente.*

De ahí infiere que lo que yo había dicho anteriormente se destruye por completo; a saber, *si yo pensaba que ninguna cosa puede de alguna manera ser con respecto a sí misma lo que es la causa eficiente con respecto a su efecto, buscando las causas de las cosas nunca llegaré a una primera;* lo que sin embargo no me parece en modo alguno destruido, y ni siquiera un poco debilitado o derruido; porque es cierto que la principal fuerza, no sólo de mi demostración, sino también de todas aquellas que se pueden aportar para probar la existencia de Dios por los efectos, depende de ello por completo. Ahora bien, casi todos los Teólogos sostienen que no se puede presentar ninguna, si no se la saca de los efectos.

Y por lo tanto, lejos de aportar algún esclarecimiento a la prueba y demostración de la existencia de Dios al no permitir

que se le atribuya con respecto a sí mismo la analogía de la causa eficiente, la oscurece, por el contrario, e impide que los lectores puedan comprenderla, particularmente hacia el final, donde con- 189
cluye *que si él pensara que fuera necesario buscar la causa eficiente o cuasi eficiente de cada cosa, buscaría una causa diferente de esa cosa.*

Porque, quienes no conocen todavía la existencia de Dios ¿cómo buscarían la causa eficiente de las demás cosas para llegar por ese medio al conocimiento de Dios, si no pensaran que se puede buscar la causa eficiente de cada cosa?

¿Y cómo, en fin, se detendrían en Dios como en la causa primera, y pondrían en él el término de su búsqueda, si pensaran que la causa eficiente de cada cosa debiera ser buscada diferente de esa cosa?

En verdad, me parece que el Señor Arnauld ha hecho en esto lo mismo que si (después de que Arquímedes, hablando acerca de las cosas que ha demostrado sobre la Esfera por analogía con las figuras rectilíneas inscritas en la Esfera misma, hubiese dicho: si yo pensara que la Esfera no podía ser tomada como una figura rectilínea, o cuasi rectilínea, cuyos lados son infinitos, no le atribuiría ninguna fuerza a esta demostración, porque no es verdadera si consideráis la Esfera como una figura curvilínea, tal como lo es en efecto, pero sí lo es, si la consideráis como una figura rectilínea cuyo número de lados es infinito.).

Si, digo, el Señor Arnauld, al no considerar correcto que se llamara así a la Esfera y desear sin embargo mantener la demostración de Arquímedes, dijera: si yo pensara que lo que se concluye aquí se debiera entender de una figura rectilínea cuyos lados son infinitos, no creería nada de eso referido a la Esfera, porque tengo un conocimiento cierto de que la Esfera no es una figura rectilínea.

Palabras con la cuales no cabe duda de que no haría lo mismo que Arquímedes, sino que, por el contrario, se convertiría en obstáculo para sí mismo, e impediría a los demás que comprendieran bien la demostración.

Esto lo he deducido aquí tal vez con más longitud de lo que el asunto parece merecer, para mostrar que atiendo con gran cuidado para no introducir en mis escritos la menor cosa que los Teólogos pudieran censurar con razón.

En fin, ya he hecho ver con suficiente claridad, en las respuestas a las segundas Objeciones números 3 y 4, que yo no he caído en la falta que se llama círculo, cuando dije que no estamos seguros de que las cosas que concebimos muy clara y muy distintamente son todas verdaderas sino porque Dios es o existe; y que no estamos
190 seguros de que Dios es o existe, sino porque concebimos eso con mucha claridad y con mucha distinción; y distinguiendo las cosas que concebimos en efecto muy claramente, de aquellas que recordamos haber concebido en otro momento muy claramente.

Porque, en primer lugar, estamos seguros de que Dios existe porque atendemos a las razones que nos prueban su existencia; pero, luego de ello, basta que recordemos haber concebido una cosa claramente para estar seguros de que es verdadera: lo que no bastaría si no supiéramos que Dios existe y que no puede ser engañador.

En cuanto a la cuestión de saber si no puede haber nada en nuestro espíritu, en tanto que es una cosa que piensa, de lo cual él no tenga un conocimiento actual, me parece que es muy fácil de resolver, porque vemos muy bien que no hay nada en él, cuando se lo considera de esa manera, que no sea un pensamiento, o que no dependa por completo del pensamiento: de otra manera eso no pertenecería al espíritu en tanto que es una cosa que piensa; y no puede haber en nosotros ningún pensamiento del que, en el mismo momento en que está en nosotros, no tengamos un conocimiento actual.

Por ello no dudo de que el espíritu, apenas es infundido en el cuerpo de un niño, comienza a pensar, y que por lo tanto sabe que piensa, aunque no se recuerde luego de lo que él ha pensado, porque las especies de sus pensamientos no permanecen impresas en su memoria.

Pero debe señalarse que tenemos sin duda un conocimiento actual de los actos o de las operaciones de nuestro espíritu, pero

no siempre de sus facultades, a no ser en potencia; de tal manera que cuando nos disponemos a servirnos de alguna facultad, inmediatamente, si esa facultad se halla en nuestro espíritu, adquirimos de ella un conocimiento actual; por ello podemos entonces negar con seguridad que ella esté allí, si no podemos adquirir su conocimiento actual.

Respuesta a las cosas que pueden llamar la atención de los teólogos

Me he opuesto a las primeras razones del Señor Arnauld, he intentado esquivar las segundas y acepto por completo las que siguen, excepto la última, en cuyo caso espero que no haya de resultarme difícil hacer de tal manera que él mismo se acomode a mi concepto.

Confieso entonces ingenuamente con él que las cosas que están 191
contenidas en la primera Meditación, y aun en las siguientes, no son apropiadas para todo género de espíritus, y que no se ajustan a la capacidad de todo el mundo; pero esta declaración no la hago hoy: ya la he hecho, y volveré a hacerla tantas veces, cuantas se presente la ocasión para ello.

Esta también fue la única razón que me impidió tratar de esas cosas en el *Discurso del Método*, que estaba en lengua vulgar, y que lo haya reservado para hacerlo en estas Meditaciones que, como lo he advertido muchas veces, no deben ser leídas sino por los espíritus más fuertes.

Y no puede decirse que yo hubiese hecho mejor si me hubiera abstenido de escribir las cosas cuya lectura no debe ser apropiada y útil para todo el mundo; porque las creo tan necesarias, que estoy persuadido que sin ellas no se puede nunca establecer nada firme y seguro en la Filosofía.

Y aunque el hierro y el fuego no se manejen nunca sin peligro por parte de los niños o de los imprudentes, sin embargo, puesto que son útiles para la vida, no hay nadie que juzgue que por ello haya que abstenerse de usarlos.

Ahora bien, que en la cuarta Meditación yo no haya hablado sino del error *que se comete en el discernimiento de lo verdadero y de lo falso*, y no del que acontece en la prosecución del bien y del

mal; y que haya exceptuado siempre las cosas que se refieren a la fe y a las acciones de nuestra vida, cuando dije que no debemos otorgar crédito sino a las cosas que conocemos con evidencia, de ello da fe todo el contenido de mis Meditaciones; y digo esto para que se vea la deferencia que profeso al juicio del Señor Arnauld, y la estima que tengo por sus consejos.

Queda el sacramento de la Eucaristía, con el cual el Señor Arnauld juzga que mis opiniones no pueden estar de acuerdo, *porque,* dice él, *tenemos como artículo de fe que, al ser suprimida del pan Eucarístico la sustancia del pan, sólo permanecen allí los accidentes.* Ahora bien, él piensa que yo no admito *accidentes reales*, sino únicamente modos, que no pueden entenderse *sin alguna sustancia* en
192 la cual residan, *y por lo tanto no pueden existir sin ella.*

Objeción a la que podría muy fácilmente eximirme de responder, diciendo que hasta aquí nunca he negado que los accidentes fuesen reales: porque, aunque no me serví de ellos en la Dióptrica y en los Meteoros para explicar las cosas que allí trataba, dije sin embargo en términos expresos, en los Meteoros página 164,[8] que yo no quería negar que fuesen reales.

Y es verdad que en estas Meditaciones supuse que todavía no los conocía bien, pero no que por ello no hubiera: porque la manera de escribir analítica que seguí en ellas permite hacer a veces suposiciones, cuando aún no se han examinado las cosas con suficiente cuidado, como se mostró en la primera Meditación, donde supuse muchas cosas que luego refuté en las siguientes.

Y desde luego que mi propósito aquí no ha sido definir algo respecto a la naturaleza de los accidentes, sino que propuse únicamente lo que a primera vista me pareció de ellos; y, en fin, del hecho de que haya dicho que los modos no pueden entenderse sin alguna sustancia en la cual residan, no se debe inferir que yo haya negado que puedan ser separados por la omnipotencia de Dios, porque tengo por muy seguro y creo firmemente que Dios puede hacer una infinidad de cosas que nosotros no somos capaces de entender.

8 AT VI 239.

Empero, para proceder aquí con mayor franqueza, yo no voy a disimular que estoy persuadido de que no hay ninguna otra cosa por la cual sean tocados nuestros sentidos, sino únicamente esa superficie que es el término de las dimensiones del cuerpo que es sentido o apercibido por los sentidos. Porque únicamente en la superficie se hace el contacto, el cual es tan necesario para el sentimiento, que estimo que sin él ninguno de nuestros sentidos podría se movido; y yo no soy el único que tiene esta opinión: la ha tenido Aristóteles mismo, y cantidad de otros filósofos antes de mí. De manera que, por ejemplo, el pan y el vino no son percibidos por los sentidos sino en tanto que su superficie es tocada por el órgano del sentido, o[9] inmediatamente, o mediatamente por medio del aire o de los otros cuerpos, como yo lo estimo, o bien, como dicen muchos filósofos, por medio de las especies intencionales.

Y hace falta señalar que no es sólo la figura exterior de los cuerpos que es sensible a los dedos y a la mano, la que debe ser tomada por esa superficie, sino que hay que considerar también todos esos pequeños intervalos que hay, por ejemplo, entre las pequeñas partes de la harina de la que se compone el pan, como 193
también entre las partículas del aguardiente, del agua dulce, del vinagre, de las heces o del tártaro, de cuya mezcla se compone el vino, y así entre las pequeñas partes de otros cuerpos, y pensar que todas las pequeñas superficies que terminan esos intervalos hacen parte de la superficie de cada cuerpo.

Porque no hay duda de que, al tener esas pequeñas partes de todos los cuerpos diversas figuras y grosores, así como diferentes movimientos, nunca pueden hallarse tan bien ordenadas, ni ensambladas tan justamente, que no queden muchos intervalos alrededor de ellas, los cuales no están sin embargo vacíos, sino llenos de aire o de alguna otra materia, como se ve en el pan, en el que son bastante amplios y pueden llenarse no solamente de aire, sino también de agua, de vino o de cualquier otro líquido; y como el pan permanece siempre el mismo aunque se cambie el aire, o cualquier otra materia que se halle contenida en sus poros, no cabe duda de

9 1ª edición: falta *o*, y fue añadida en la 2ª y 3ª edición.

que esas cosas no pertenecen a la sustancia del pan, y que por lo tanto su superficie no es aquella que por un pequeño circuito la envuelve por completo, sino la que toca inmediatamente cada una de sus pequeñas partes.

Y también hace falta señalar que esa superficie no solamente es movida por completo cuando toda la masa del pan es llevada de un lugar a otro, sino que es también movida en parte cuando algunas de sus pequeñas partes son agitadas por el aire o por los otros cuerpos que entran en sus poros; de tal manera que si hay cuerpos que son de tal naturaleza que algunas de sus partes, o todas las que los componen, se mueven continuamente (lo que estimo que es verdad de muchas partes del pan y de todas las del vino), habrá que concebir también que su superficie se halla en continuo movimiento.

En fin, hace falta señalar que por superficie del pan o del vino, o de cualquier otro cuerpo, no se entiende aquí ninguna parte de la sustancia, ni siquiera la cantidad de ese mismo cuerpo, ni tampoco alguna de las partes de otros cuerpos que lo circundan, sino únicamente *ese término que se concibe que es el medio entre cada una de las partículas de ese cuerpo y los cuerpos que las circundan, y que no tiene otra entidad sino la modal.*

Así, puesto que el contacto se hace en ese solo término, y nada es sentido si no es por contacto, resulta obvio que, por el solo hecho de que se diga que las sustancias del pan y del vino se han cambiado de tal manera en la sustancia de alguna otra cosa, que esa nueva sustancia se halla contenida precisamente bajo los mismos
194 términos bajo los cuales se hallaban contenidas las otras, o que ella existe en el mismo lugar donde existían antes el pan y el vino (o más bien, dado que sus términos se mueven continuamente, en el que existirían si estuvieran presentes), se sigue necesariamente que esta nueva sustancia debe mover todos nuestros sentidos de la misma manera que lo harían el pan y el vino si no se hubiera efectuado ninguna transubstanciación.

Ahora bien, la Iglesia nos enseña en el Concilio de Trento, sección 13, can. 2 y 4, *que se lleva a cabo una conversión de toda la sustancia del pan en la sustancia del Cuerpo de Nuestro Señor*

Jesucristo, permaneciendo únicamente la especie del pan. Donde no veo qué se pueda entender por *la especie del pan,* si no es esa superficie que está en medio entre cada una de sus pequeñas partes y los cuerpos que las circundan.

Porque, como ya se ha dicho, el contacto se efectúa en la sola superficie; y Aristóteles mismo confiesa que no solamente ese sentido que por privilegio especial se llama *el tacto,* sino también todos los otros, sienten únicamente por medio del tacto. Está en el libro 3 *del Alma,* cap. 13, es donde se hallan estas palabras: *και τὰ ἄλλα αἰσθητήρια ἀφῇ αἰσθάνεται* [*y los demás órganos perciben también por contacto*].

Pero no hay nadie que piense que por especie se entienda otra cosa que lo que precisamente se requiere para tocar los sentidos. Y tampoco hay nadie que crea en la conversión del pan en el Cuerpo de Cristo, que no piense que ese Cuerpo de Cristo se halla precisamente contenido bajo la misma superficie bajo la cual estaría contenido el pan si estuviera presente, aunque sin embargo no se halle allí como propiamente en un lugar, sino sacramentalmente y con esa manera de existir que, aunque apenas podamos expresarla con palabras, sin embargo, luego de que nuestro espíritu es ilustrado por las luces de la fe, podemos concebirla como posible para un Dios, y en la cual estamos obligados a creer muy firmemente. Cosas todas que me parece que se explican tan cómodamente con mis principios, que no solamente no temo haber dicho aquí nada que pueda ofender a nuestros Teólogos, sino que, al contrario, espero que me estarán agradecidos porque las opiniones que propongo en la Física son tales, que convienen mucho mejor con la Teología que las que se proponen de ordinario. Porque, en verdad, la Iglesia nunca ha enseñado (al menos que yo sepa) que las especies del pan y del vino, que permanecen en el Sacramento de la Eucaristía, sean accidentes reales que subsisten milagrosamente por sí solos después de que la sustancia a la que estaban adheridos ha sido suprimida.[10]

10 Como lo indica Charles Adam en la *Advertencia* inicial al tomo VII, el texto a continuación se omitió en la 1ª edición de 1641 para obtener más fácilmente la aprobación de la Sorbona, y se restituyó en la 2ª edición de 1642.

Pero tal vez porque los primeros Teólogos que se dieron a la
195 tarea de ajustar esta cuestión con la Filosofía natural, se hallaban tan fuertemente persuadidos de que esos accidentes que tocan nuestros sentidos eran algo real diferente de la sustancia que no pensaron que jamás se podría dudar de ello, supusieron, sin ninguna razón justa y sin haber pensado bien en ello, que las especies del pan eran accidentes reales de esa naturaleza; luego dedicaron todo su interés a explicar como podían esos accidentes subsistir sin sujeto. En lo cual encontraron tantas dificultades, que eso solo debía haberlos hecho juzgar que se habían apartado del camino correcto, como hacen los viajeros cuando algún sendero los ha conducido a lugares llenos de espinas e inaccesibles.[11]

Porque, en primer lugar, parecen contradecirse (al menos quienes sostienen que los objetos no mueven nuestros sentidos sino por medio del contacto), cuando ellos suponen que para mover los sentidos hace falta en los objetos todavía otra cosa además de sus superficies diversamente dispuestas; ya que es una cosa evidente de suyo el que la superficie sola basta para el contacto; y si hay algunos que no quieren estar de acuerdo en que no sentimos nada sin el contacto, no pueden decir nada que tenga alguna apariencia de verdad respecto a la manera como los sentidos son movidos por sus objetos.

Además de esto, el espíritu humano no puede concebir que los accidentes del pan sean reales y que sin embargo existan sin su sustancia, sin que los conciba de la misma manera como si fueran sustancias; por esto parece que hubiera en ello una contradicción, en que se cambie toda la sustancia del pan, como lo cree la Iglesia, y que sin embargo permanezca algo real que estaba antes en el pan; porque no se puede concebir que permanezca nada real, sino lo que subsiste; y aunque se lo llame un accidente, se lo concibe sin embargo como una sustancia. Y es en efecto la misma cosa que si se dijera que en verdad se cambia toda la sustancia del pan, pero

11 Las tres primeras ediciones de la traducción francesa (así como el original en latín) no separaban los siguientes párrafos hasta el último: *Por esto, si se me permite...*

que sin embargo permanece esa parte de su sustancia que se llama accidente real: si en esas palabras no hay contradicción, en el concepto se muestra una muy grande.

Y parece que por este asunto principalmente algunos se han alejado en esto de la doctrina de la Iglesia Romana.[12] Pero ¿quién podrá negar que cuando está permitido, y ninguna razón, ni teo- 196
lógica, ni siquiera filosófica, nos obliga a abrazar una opinión más que otra, sea conveniente sobre todo escoger aquellas que no pueden dar ocasión ni pretexto a nadie para alejarse de las verdades de la fe? Ahora bien, que la opinión que admite accidentes reales no se acomode a las razones de la Teología, pienso que eso se ve aquí con bastante claridad; y que sea por completo contraria a las de la filosofía, espero dentro de poco demostrarlo con evidencia en un tratado de los principios que tengo intenciones de publicar,[13] y explicar allí cómo el color, el sabor, la pesantez y todas las demás cualidades que tocan nuestros sentidos, dependen únicamente en ello de la superficie exterior de los cuerpos.

Por lo demás, no se puede suponer que los accidentes sean reales, sin que al milagro de la transubstanciación, único que puede inferirse de las palabras de la consagración, se añada sin necesidad uno nuevo e incomprensible por el que esos accidentes reales existen de tal manera sin la sustancia del pan, que sin embargo no sean hechos ellos mismo sustancias; lo que no solamente contradice a la razón humana, sino hasta al mismo axioma de los Teólogos, que dicen que las palabras de la consagración no operan sino lo que significan, y que no quieren atribuir a un milagro las cosas que pueden ser explicadas por la razón natural. Dificultades todas que pueden ser suprimidas por completo con la explicación que les doy a estas cosas. Porque con la explicación que yo doy, lejos de que haya necesidad de algún milagro para conservar los accidentes después de que la sustancia del pan ha sido suprimida, por el con-

12 Caso de Lutero con su doctrina de la consubstanciación: la sustancia del pan y la del Cuerpo de Cristo coexisten en la hostia consagrada, doctrina a la que algunos han llamado despectivamente «empanación». Y de Calvino, quien redujo la Eucaristía a un símbolo.

13 *Principia philosophiae*, que aparecerán en 1644.

trario, sin un nuevo milagro (a saber, por el cual se cambiaran las dimensiones) ellos no podrían ser suprimidos. Y las historias nos enseñan que esto ha sucedido algunas veces, cuando en lugar de pan consagrado ha aparecido entre las manos del sacerdote carne o un pequeño niño; porque nunca se ha creído que eso haya ocurrido por una cesación del milagro, sino que se ha atribuido siempre este efecto a un nuevo milagro.

Además, no hay nada incomprensible o difícil en que Dios, creador de todas las cosas, pueda cambiar una sustancia en otra, y que esta última sustancia permanezca precisamente bajo la misma superficie bajo la cual se hallaba contenida la primera. Tampoco se puede decir nada más conforme con la razón, ni que sea más comúnmente recibido por los filósofos, como que no solamente todo
197 sentimiento, sino en general toda acción de un cuerpo sobre otro se hace por el contacto, y que ese contacto sólo puede ser en la superficie: de donde se sigue evidentemente que la misma superficie debe siempre actuar o padecer de la misma manera, cualquiera que sea el cambio que acontezca en la sustancia que ella cubre.

Por esto, si se me permite aquí decir la verdad sin rodeos, me atrevo a esperar que vendrá el tiempo en el que aquella opinión que admite los accidentes reales será rechazada por los Teólogos como poco segura para la fe, alejada de la razón y por completo incomprensible, y en el que la mía será recibida en su lugar como cierta e indudable. He creído que aquí no debía disimular esto, para prevenir, hasta donde sea posible, las calumnias de quienes, queriendo parecer más sabios que los demás y al no poder soportar que se proponga alguna opinión diferente de la suya que se estime como verdadera e importante, acostumbran decir que ella contradice las verdades de la fe y tratan de abolir por la autoridad lo que ellos no pueden refutar con la razón[14]. Pero, frente a su sentencia, apelo a

AT VII 255 266

14 Esta última frase difiere sensiblemente del original latino. Este último dice así: *Lo cual he considerado que no debía ser disimulado aquí, para que, en cuanto yo pueda, responda a las calumnias de quienes, por querer aparecer como más doctos que los demás, nada les molesta tanto como que se aporte algo nuevo en las ciencias que ellos no puedan fingir que lo conocieron con anterioridad. Y con frecuencia se molestan tanto más, cuanto lo consideran*

la de los Teólogos buenos y ortodoxos, a cuyo juicio y censura me someteré siempre de buen grado.

más verdadero y de mayor importancia; y lo que no pueden refutar con razones, dicen sin razón alguna que es contrario a las Sagradas Escrituras y a las verdades de la fe. Son en verdad impíos en esto, por querer utilizar la autoridad de la Iglesia para destruir la verdad. Ahora bien, frente a ellos, apelo a los Teólogos piadosos y ortodoxos, a cuyos juicios y censuras me someto con el mayor gusto.

Advertencia* del autor** con respecto a las quintas objeciones***

ANTES DE LA PRIMERA edición de estas Meditaciones[1], yo deseaba que ellas fuesen examinadas no sólo por los Señores Doctores de la Sorbona, sino también por todos los demás hombres sabios que quisieran tomarse el trabajo de hacerlo, para que, haciendo imprimir sus objeciones y mis respuestas a continuación de las Meditaciones, cada una según el orden en que hubiere sido hecha, ello sirviese a que la verdad se hiciera más evidente. Y aunque aquellas que me enviaron de quintas no me pareciesen las más importantes, y fuesen muy largas, yo

* Siguiendo lo señalado por Charles Adam en su *Advertencia* (AT IX, V-X), que hemos incluido al inicio de esta traducción, sólo presentaremos aquí las Advertencias de Descartes y de su traductor Clerselier, así como la carta del primero al segundo, concernientes a las Objeciones presentadas por Pierre Gassend (1592-1655), matemático, filósofo, teólogo y astrónomo francés. Hemos añadido como Anexo I, después de las sextas Objeciones y Respuestas, un resumen de las Objeciones de Gassend, así como las Respuestas de Descartes a las mismas, según el texto: *Descartes. Oeuvres et Lettres. Textes presentés par André Bridoux, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1953.*

** Es decir, Descartes.

*** Esta *Advertencia* fue impresa únicamente en la primera edición (1647), inmediatamente después de las *Respuestas a las cuartas Objeciones*, y en lugar de las *Quintas Objeciones*, la cuales fueron desplazadas luego de las *Sextas* y forman la última parte del volumen.

1 La edición latina de 1641, en París, donde Michel Soly.

no dejé de hacerlas imprimir en su orden[3], para no ser desobligante con su autor, a quien incluso se le hicieron ver de mi parte las pruebas de la impresión para que nada fuese incluido en ellas como suyo que él
199 no aprobase; pero, puesto que él ha hecho luego un libro voluminoso que contiene esas mismas objeciones con muchas instancias nuevas o réplicas en contra de mis respuestas[4], y que allí él se ha quejado de que yo las hubiera publicado, como si yo lo hubiese hecho en contra de su voluntad, y él no me las hubiese enviado sino para mi conocimiento personal, con gusto me acomodaré en adelante a su deseo, y este volumen prescindirá de ellas. Por ello, cuando supe que el Señor C. L. R.[5] se había tomado el trabajo de traducir las otras objeciones, le he pedido omitir éstas. Y para que el Lector no tenga ocasión de echarlas de menos, debo advertir aquí que las he releído hace poco, y que he leído también todas las nuevas instancias del voluminoso libro que las contiene, con la intención de sacar de ellas todos los puntos que juzgare que tenían necesidad de respuesta, pero que no he podido encontrar ninguno al que no me pareciese que, quienes entiendan un poco el sentido de las Meditaciones, habrán de poder fácilmente responder sin mí; y en cuanto a quienes no juzgan los libros sino por el tamaño del volumen o por el título, mi ambición no es la de buscar su aprobación.

3 *Objectiones quintae Petri Gassendi Diniensis Ecclesiae Praepositi & acutissimi Philosophi*, p. 355-492. – *Responsiones*, p. 493-551 (1a ed.).

4 Petri Gassendi. *Disquisitio Metaphysica, seu Dubitationes et Instantiae, adversus Renati Cartesii Metaphysicam et Responsa*. (Amsterodami, apud Iohannem Blaev, 1644; in-4, pp. 319), más una reimpresión de las *Meditationes* de Descartes, con una paginación aparte. Véase Anexo 1.

5 Abreviación de Claude ClerseLieR (1614-1684).

Advertencia del traductor* con respecto a las quintas objeciones hechas por el Señor Gassendy**

NO HABIENDO EMPRENDIDO LA traducción de las Meditaciones del Señor Descartes con otro propósito que el de mi propia satisfacción, y el de dominar mejor la doctrina que ellas contienen, el fruto que extraje de ello me quitó el deseo de continuarla con el resto del libro. Y sobre el punto en que me hallaba de las Cuartas Objeciones, habiendo comunicado todo mi trabajo al R. P. Mersenne, me causó sorpresa que, habiéndoselo hecho ver al Señor Descartes con ocasión de un corto viaje que hizo a Francia hace algún tiempo[1], yo recibí de él unas palabras de felicitación[2], con el pedido de que continuara mi trabajo, con el propósito que él tenía de querer juntar mi versión de las objeciones y de sus res-

---

* Clerselier.

** Impresa únicamente en la primera edición (1647), luego de las *Respuestas a las sextas Objeciones*, y antes de las *Quintas Objeciones*, cuya traducción publicó Clerselier, así como la de las *Respuestas*, por su propia autoridad y contra al aviso de Descartes, aunque con su permiso. Véase, en el *Prefacio*, las razones por las cuales no se considera que debamos reproducir aquí esa traducción francesa de las *Quintas Objeciones* de Gassend y de las *Respuestas* de Descartes. –Clerselier le añade una 'y' al nombre de Gassend.

1 El viaje de 1644 (fines de junio hasta mediados de noviembre).

2 Estas 'palabras de felicitación' no se han conservado. Véase, sin embargo, AT IV 144.

puestas a la traducción fiel y excelente de sus Meditaciones que le había regalado un Señor de la mayor consideración. Y para animarme aún más, ahorrándome el esfuerzo, me pidió que omitiera las quintas objeciones, que razones particulares lo obligaban a
201 quitar de la nueva edición que él quería hacer de sus Meditaciones en Francés, tal como lo puede testificar la advertencia que él ha hecho introducir aquí en lugar de ellas[3]. Pero luego, habiendo considerado que esas objeciones provenían de la pluma de un hombre reputado por su gran saber, he considerado que sería conveniente que ellas fuesen vistas por todos, y me ha parecido bien traducirlas, por temor a que se pensase que el Señor Descartes había querido que se las omitiera porque no había podido responderlas; además de que eso hubiera sido privar al Lector de la mayor parte del libro y no presentarle sino una versión imperfecta. Confieso sin embargo que es la que me ha causado mayor dificultad, porque, queriendo suavizar muchas cosas que podrían parecer rudas a nuestra lengua y que la manera libre de hablar de los Filósofos admite sin escrúpulos en Latín, al comienzo me costó mucho trabajo. Pero luego, habiéndome parecido esa tarea muy larga, y no queriendo forzar tanto tiempo mi espíritu, y temiendo, por otra parte, corromper el sentido de muchos pasajes por suavizar su rudeza y acomodarlos a la urbanidad Francesa, me esforcé todo lo que pude, y hasta donde me lo podría permitir el discurso, por traducir simplemente las cosas tal como son; remitiéndome a la docilidad del Lector para juzgar las cosas con benignidad; estando por otra parte seguro de que quienes, como yo, tienen la ventaja de conocer a esos Señores, no podrán creer que personas tan bien instruidas hayan sido capaces de alguna animosidad: en todo caso, si en ello hubiere alguna falta, sólo a mi deberá ser imputada, habiéndoseme dicho por ambos que reformase todas las cosas como yo lo tuviese a bien. Y para resarcir al Lector por el esfuerzo que habrá hecho para leer una traducción tan mala como la mía, lo haré partícipe de una carta[4] que el Señor Descartes me ha hecho el honor de escribirme, a propósito de una pequeña colección de las principales dificul-

4 Impresa a continuación.

tades que algunos de mis amigos habían sacado cuidadosamente del libro de las Instancias del Señor Gassendy[5], cuya respuesta, a mi parecer, bien merece ser leída.

5 Desgraciadamente esta 'pequeña colección' no ha sido encontrada.

Carta del señor Descartes al señor C. L. R.*

Que sirve de respuesta a una colección de las principales instancias hechas por el Señor Gassendi contra las Respuestas precedentes

[12 de enero 1646]

SEÑOR,

OS ESTOY MUY OBLIGADO porque, al ver que yo me había descuidado de responder al voluminoso Libro de instancias[4] que el Autor de las quintas Objeciones ha elaborado en contra de mis Respuestas, habéis pedido a algunos de vuestros amigos que recogieran las razones más fuertes de ese libro, y me habéis enviado el extracto que ellos han hecho. En ello habéis tenido más cuidado de mi reputación que yo mismo; porque os aseguro que me resulta 203
indiferente ser estimado o despreciado por aquellos a quienes se-

* Claude ClerseLieR.

1 Aquí la 'y' final se cambia en 'i'.

2 *Respuestas a la quintas Objeciones,* cuya traducción precedía inmediatamente esta carta en la edición de 1647.

3 Para esta fecha, véase AT IV, Carta CDXX, p. 357-358.

4 El libro no contiene sólo las *Instancias* de Gassend, sino también, bajo el nombre de *Dubitationes*, las *Objeciones* de este filósofo, con las *Respuestas* de Descartes. Como el texto de la *Colección* a la que responde Descartes no se ha conservado, daremos al final el resumen de las objeciones de Gassend elaborado por André Bridoux, y las Respuestas de Descartes. En AT VII 391-412 se encuentra un índice detallado del libro de Gassend.

mejantes razones hayan podido persuadir. Los mejores espíritus que conozco, que han leído su libro, me han testificado que no habían encontrado en él nada que les llamara la atención; sólo a estos quiero yo satisfacer. Sé que la mayoría de los seres humanos aprecia más las apariencias que la verdad, y con mayor frecuencia juzga mal que bien; por ello no creo que su aprobación valga la pena que yo haga todo lo que podría ser útil para adquirirla. Pero no dejo de sentirme satisfecho por la colección que me habéis enviado, y me siento obligado de responderos, más por el reconocimiento del trabajo de vuestros amigos, que por la necesidad de mi defensa; porque creo que quienes se han tomado el trabajo de hacerlo deben ahora juzgar, como yo, que todas las objeciones que contiene ese libro no se fundamentan sino sobre algunas palabras mal comprendidas, o algunas suposiciones falsas; dado que todas las que ellos han señalado son de esa especie, y que sin embargo han sido tan diligentes, que hasta han añadido algunas que no recuerdo haberlas leído allí.

Ellos señalan tres en contra de la primera Meditación, a saber: 1. *Que yo exijo una cosa imposible al querer que se quite toda clase de prejuicio.* 2. *Que al pensar quitarlos, uno se reviste de otros prejuicios que son más perjudiciales.* 3. *Y que el método de dudar de todo, que yo he propuesto, no puede servir para encontrar ninguna verdad.*[5]

204 La primera de ellas se fundamenta sobre el hecho de que el Autor de ese libro no ha considerado que la palabra prejuicio no se extiende a todas las nociones que se hallan en nuestro espíritu, de las que yo he confesado que es imposible deshacerse, sino sólo a todas las opiniones que han dejado en nuestra creencia los juicios que hemos hecho anteriormente. Y puesto que es una acción de la voluntad el juzgar o no juzgar, como lo he explicado en su lugar, es evidente que ella está en nuestro poder: porque, en fin, para deshacerse de toda clase de prejuicios no hace falta sino decidirse a no asegurar o negar nada de todo aquello que se había asegurado o negado antes, sino luego de haberlo examinado de nuevo, aunque

5 1ª edición: no hay punto aparte.

no se deje por ello de mantener todas esas mismas nociones en su memoria. Sin embargo, he dicho que era difícil sacar así fuera de la creencia todo aquello que se había introducido anteriormente, en parte porque es necesario tener alguna razón para dudar antes de decidirse a ello: por eso propuse las principales en mi primera Meditación; y en parte también porque, cualquier resolución que se haya tomado de no negar ni asegurar nada, fácilmente se la olvida luego si uno no se la ha impreso con fuerza en su memoria: por ello yo deseaba que se pensara en ello con atención.[6]

La 2. Objeción no es más que una suposición claramente falsa; porque, aunque yo haya dicho que hacía falta inclusive esforzarse por negar las cosas que se habían afirmado en demasía anteriormente, muy expresamente delimité que ello no se debería 205
hacer sino durante el tiempo en el que uno dirigiese su atención a buscar algo más cierto que todo aquello que pudiera negarse de esa manera, durante el cual es evidente que uno no podría revestirse de ningún prejuicio que sea perjudicial.[7]

La tercera tampoco contiene más que una cavilación; porque, aunque sea verdad que la duda sola no basta para establecer verdad alguna, no deja de ser útil para preparar el espíritu a fin de establecerla luego, y es sólo para ello que yo la he utilizado.

En contra de la segunda Meditación vuestros amigos señalan seis cosas. La primera es que, al decir: *yo pienso, luego yo soy*, el Autor de las Instancias quiere que yo suponga esta mayor: *aquel que piensa es;* y que así yo ya había contraído un prejuicio. En lo cual él abusa de nuevo de la palabra *prejuicio*: porque, aunque se le pueda dar el nombre a esa proposición cuando se la profiere sin atención y se cree que ella es verdadera sólo porque uno se acuerda de haberla juzgado así antes, sin embargo no se puede decir que ella sea un prejuicio cuando se la examina, porque ella aparece tan evidente al entendimiento, que éste no podría dejar de creerla aunque tal vez fuera la primera vez en su vida que él la pensase, y que, por consiguiente, ella no es ningún prejuicio. Pero el error

6 1ª edición: no hay punto aparte.

7 1ª edición: no hay punto aparte.

que resulta aquí más considerable es que ese Autor supone que el conocimiento de las proposiciones particulares debe siempre ser deducido de las universales, siguiendo el orden de los silogismos de la Dialéctica: en lo cual él muestra saber bien poco de qué manera
206 la verdad se debe buscar; porque es cierto que para encontrarla se debe siempre comenzar por las nociones particulares para llegar luego a las generales;[8] aunque se pueda también, recíprocamente, una vez encontradas las generales, deducir de ellas otras particulares. Así, cuando se le enseñan a un niño los elementos de la Geometría, no se la hará comprender en general que, *cuando de dos cantidades iguales se retiran partes iguales, las restantes siguen siendo iguales*, o que *el todo es mayor que sus partes*, si no se le muestran ejemplos de ello en casos particulares. Y es por no haber tenido esto en mente, que nuestro Autor se equivocó en tantos razonamientos falsos con los cuales ha abultado su libro; porque no ha hecho sino componer falsas mayores con su fantasía, como si yo hubiese deducido de ellas las verdades que he explicado.

La segunda Objeción que señalan aquí vuestros amigos es: *Que para saber que se piensa, hace falta saber lo que es pensamiento; lo cual yo no lo sé*, dicen ellos, *porque yo he negado todo.* Pero yo no he negado sino los prejuicios, y no las nociones como ésta, que se conocen sin ninguna afirmación ni negación.

La tercera es: *Que el pensamiento no puede ser sin objeto, por ejemplo sin el cuerpo.* Aquí hace falta evitar el equívoco de la palabra pensamiento, la cual se puede tomar por la cosa que piensa y también por la acción de esta cosa; ahora bien, yo niego que la cosa que piensa tenga necesidad de otro objeto distinto de sí misma para ejercer su acción, aunque ella pueda también extenderla a las cosas materiales cuando las examina.

207 La cuarta: *Que, aunque yo tenga un pensamiento de mí mismo, no sé si este pensamiento es una acción corporal o un átomo que se mueve, más bien que una sustancia inmaterial.* Aquí se repite el equívoco con la palabra pensamiento; no veo nada más, sino una pregunta sin fundamento, y que se asemeja a esta: Juzgáis que eres un hombre porque percibís en vos todas la cosas con motivo de las cuales llamáis hombres a aquellos en los cuales ellas se encuentran;

pero ¿cómo sabéis que no sois un elefante más bien que un hombre, por otras razones que no podéis percibir? Porque una vez que la sustancia que piensa ha juzgado que ella es intelectual, porque ha descubierto en sí todas las propiedades de las sustancias intelectuales y no ha podido descubrir ninguna de las que pertenecen al cuerpo, se le pregunta todavía cómo sabe si ella no es un cuerpo más bien que una sustancia espiritual.

La quinta Objeción es semejante; *Que, aunque yo no encuentro extensión en mi pensamiento, de ello no se sigue que él no sea extenso, dado que mi pensamiento no es la regla de la verdad de las cosas.* Y también la sexta: *Que podría ser que la distinción que yo encuentro con mi pensamiento entre el pensamiento y el cuerpo sea falsa.* Ahora bien, hace falta tener en cuenta particularmente aquí el equívoco que se halla en estas palabras: *mi pensamiento no es la regla de la verdad de las cosas.* Porque, si se quiere decir que mi pensamiento no debe ser la regla de los demás para obligarlos a creer algo porque yo pienso que es verdadero, yo estoy por completo de acuerdo; pero esto no viene aquí a cuento: porque nunca he querido obligar a nadie a seguir mi autoridad, por el contrario, he advertido en diversos lugares que uno no debe dejarse persuadir sino sólo por la evidencia de las razones. Además, si se toma de manera indiferente la palabra pensamiento para toda suerte de operaciones del 208
alma, es cierto que se pueden tener muchos pensamientos de los cuales no se debe inferir nada con respecto a la verdad de las cosas que están fuera de nosotros: pero esto tampoco viene a cuento en este lugar, donde no se trata sino de pensamientos que son percepciones claras y distintas, y de juicios que cada uno debe hacer por su parte como consecuencia de esas percepciones. Por ello, en el sentido en que estas palabras deben ser entendidas aquí, digo que el pensamiento de cada uno, es decir, la percepción o conocimiento que tiene de algo, debe ser para él la regla de la verdad de ese algo, es decir, que todos los juicios que él haga sobre ello deben ser conformes a esta percepción para ser buenos. Aun tocante a las verdades de la fe, debemos percibir alguna razón que nos persuada que ellas han sido reveladas por Dios, antes de que nos determinemos a creerlas; y aunque los ignorantes hagan bien en seguir el juicio de los

más capaces en lo que respecta a las cosas difíciles de conocer, sin embargo hace falta que sea su percepción la que les enseñe que ellos son ignorantes, y que aquellos cuyos juicios ellos quieren seguir tal vez no lo son tanto, porque de otro modo harían mal en seguirlos, y obrarían más bien como autómatas o como animales, que como hombres. Así, el error más absurdo y más exorbitante que un Filósofo pueda admitir sería querer hacer juicios que no se refieren a las percepciones que él tiene de las cosas; y sin embargo yo no veo cómo nuestro Autor podría excusarse de haber caído en esa falta en la mayoría de sus objeciones: porque él no quiere que cada uno
209 se atenga a su propia percepción, sino que pretende que se deben creer más bien las opiniones y fantasías que él se complace en proponernos, aunque no se las perciba para nada.

Contra la tercera Meditación vuestros amigos han señalado: *1. Que todo el mundo no experimenta en sí la idea de Dios. 2. Que si yo tuviera esa idea, la comprendería. 3. Que muchos han leído mis razones y no se han persuadido de ellas. 4. Y que, de que yo me conozca imperfecto, no se sigue que Dios sea.* Ahora bien, si se toma la palabra idea de la manera como yo he dicho muy expresamente que la tomo, sin excusarse por el equívoco de quienes la restringen a las imágenes de las cosas materiales que se forman en la imaginación, no se podría negar que tenemos alguna idea de Dios, a no ser que se diga que no se entiende lo que significan estas palabras: *la cosa más perfecta que podamos concebir*, porque esto es lo que todos los hombres llaman *Dios*. Y venir a decir que no se entiende lo que significan las palabras que son las más ordinarias en la boca de los hombres, es llegar hasta extremos muy extraños para querer hacer objeciones. Además de que es la confesión más impía que se pueda hacer, la de decir de sí mismo, en el sentido en que he tomado la palabra idea, que no se tiene ninguna de Dios: porque no es sólo decir que no se le conoce por razón natural, sino también que, ni por la fe, ni por ningún otro medio se podría saber algo de él, puesto que, si no se tiene idea alguna, es decir, ninguna percepción de esta palabra *Dios*, no vale nada decir que se cree que *Dios* es, porque es lo
210

mismo que si se dijese que se cree que *nada* es, y así se mantiene en el abismo de le impiedad y en el extremo de la ignorancia.[9]

Lo que ellos añaden: *Que si yo tuviera esa idea la comprendería*, se dice sin fundamento. Porque como la palabra *comprender* significa alguna limitación, un espíritu finito no podría comprender a Dios que es infinito; pero eso no impide que pueda percibirlo, así como se puede muy bien tocar una montaña, aunque no se la pueda abrazar.[10]

Lo que ellos dicen también de mis razones: *Que muchos las han leído sin que los hayan persuadido*, puede ser refutado fácilmente, porque hay otros que las han comprendido y se han sentido satisfechos. Porque se debe creer más a uno solo que dice, sin intención de mentir, que él ha visto o comprendido algo, que lo que se debe creer a otros miles que lo niegan sólo porque ellos no han podido verlo o comprenderlo: así como en el descubrimiento de los Antípodas se ha creído más bien al informe de algunos marinos que han dado la vuelta al mundo, que a los miles de Filósofos que no han creído que ella fuese redonda. Y puesto que ellos alegan aquí los Elementos de Euclides, como si fuesen fáciles para todo el mundo, yo les pido que consideren que entre aquellos a quienes se estima como los más sabios en la Filosofía de la Escuela, no hay, entre cien, uno que los entienda, y que no hay uno de diez mil que entienda todas las demostraciones de Apolunio o de Arquímedes, aunque ellas sean tan evidentes y tan ciertas como las de Euclides.[11] 211

En fin, cuando ellos dicen que, *de que yo reconozca en mí alguna imperfección no se sigue que Dios sea*, ellos nada prueban; porque yo no lo he deducido de manera inmediata sólo de ello, sin añadir algo más, y ellos sólo me hacen recordar un artificio de ese Autor, que acostumbra truncar mis razones y sólo reportar algunas partes para hacerlas parecer imperfectas.

Yo no veo nada, en todo lo que ellos han señalado con respecto a las otras tres Meditaciones, a lo que yo no haya respondido am-

9 1ª edición: no hay punto aparte.

10 1ª edición: no hay punto aparte.

11 1ª edición: no hay punto aparte.

pliamente en otro lugar, como a aquello que ellos objetan: *1. Que he cometido un círculo al probar la existencia de Dios por ciertas nociones que hay en nosotros, y diciendo luego que no se puede estar cierto de nada sin saber antes que Dios es. 2. Y que su conocimiento nada sirve para adquirir el de las Matemáticas. 3. Y que él puede ser engañador.* Ved sobre esto mi respuesta a las segundas objeciones, número 3 y 4, y el fin de la 2ª parte de las cuartas.[12]

Pero ellos añaden al final un pensamiento que yo no sé que nuestro Autor lo haya escrito en su libro de Instancias, aunque se parezca mucho a los suyos. *Muchos excelentes espíritus,* dicen ellos,
212 *creen ver claramente que la extensión Matemática, que yo pongo como el principio de mi Física, no es otra cosa que mi pensamiento, y que ella no tiene, ni puede tener, subsistencia alguna fuera de mi espíritu, al no ser más que una abstracción que yo hago de los cuerpos Físicos; y, por lo tanto, que toda mi Física no puede ser sino imaginaria y fingida, como lo son todas las puras Matemáticas; y que en la Física real de las cosas que Dios ha cread hace falta una materia real, sólida y no imaginaria.* He aquí la objeción de las objeciones, y el resumen de toda la doctrina de los excelentes espíritus que son traídos aquí como testigos. Todo lo que podemos comprender y concebir no es, según ellos, sino imaginaciones y ficciones de nuestro espíritu que no pueden tener subsistencia alguna: de donde se sigue que no hay nada que se pueda admitir como verdadero, salvo aquello que no se puede entender de manera alguna, ni concebir o imaginar, es decir, que hay que cerrar por completo la puerta a la razón y contentarse con ser un Simio o un Loro, y ya no Hombre, para merecer que se lo reciba en el rango de los espíritus de excelencia. Porque si las cosas que se pueden concebir deben ser estimadas falsas por el solo hecho de que uno las pueda concebir ¿qué más queda, sino que uno deba recibir sólo como verdaderas aquellas cosas que no concibe, y componer con ellas su doctrina imitando a los otros, sin saber por qué los imita, como lo hacen los Simios, y sólo profiriendo palabras cuyo sentido no se entiende, como lo hacen los Loros? Pero tengo mucho con qué consolarme,

12 Véase AT IX 110-112; 189-190. 1ª edición: no hay punto aparte.

puesto que se conectan aquí mi Física con las Matemáticas puras, a las que he deseado sobre todo que ella se asemeje.

En cuanto a las dos cuestiones que ellos añaden también al 213
final, a saber: *¿cómo el alma mueva al cuerpo si ella no es material?* Y *¿cómo puede ella recibir las especies de los objetos corporales?* ellas sólo me ofrecen aquí ocasión para advertir que nuestro Autor no ha tenido razón cuando, con el pretexto de hacerme objeciones, me ha propuesto cantidad de cuestiones semejantes cuya solución no era necesaria para la prueba de las cosas que yo he escrito, y de las cuales los más ignorantes podrían hacer más en un cuarto de hora, de las que podrían resolver los más sabios en toda su vida: razón por la cual no me he tomado el trabajo de responder ninguna. Y éstas, entre otras, presuponen la explicación de la unión que hay entre el alma y el cuerpo, de la cual yo no he tratado todavía. Pero os diré a vosotros que todas las dificultades que ellas contienen no proceden más que de una suposición que es falsa, y que no puede de ninguna manera probarse, a saber, que si el alma y el cuerpo son dos sustancias de diversa naturaleza, eso les impide poder obrar la una sobre la otra; porque, por el contrario, quienes admiten accidentes reales, como el calor, la pesantez y otros semejantes, no dudan de que tales accidentes no puedan obrar sobre el cuerpo, y sin embargo hay más diferencia entre ellos y él, es decir, entre accidentes y una sustancia, de la que hay entre dos sustancias.

Por lo demás, puesto que tengo la pluma en mi mano, haré notar aquí dos de los equívocos que he encontrado en ese libro de Instancias, por ser aquellos que me parece que más fácilmente pueden sorprender a los Lectores menos atentos, y con ello deseo 214
testificaros que, si yo hubiese encontrado alguna otra cosa que hubiese creído que merecía respuesta, yo no la habría dejado pasar.

El primero se halla en la página 63[13], donde, por haber dicho en un lugar que mientras que el alma duda de la existencia de todas las cosas materiales, ella no se conoce sino precisamente, *praecise* 215
tantum, como una sustancia inmaterial; y, siete u ocho líneas más abajo, para mostrar que con estas palabras *praecise tantum* yo no entendía una completa exclusión o negación, sino sólo una abstracción de las cosas materiales, yo dije que, a pesar de ello, no se

estaba seguro de que no hubiera nada en el alma que fuera corporal, aunque nada se conociese de ello: se me trata de manera tan injusta como para querer persuadir al Lector de que, al decir *praecise tantum*, he querido excluir el cuerpo, y que así me he contradicho luego al decir que yo no lo quería excluir. Nada respondo a lo que se me acusa luego de haber supuesto algo en la 6. Meditación que yo no había probado antes, y de haber cometido así un paralogismo; porque es fácil reconocer la falsedad de esta acusación, que resulta demasiado común en todo el libro, y que podría hacerme sospechar de que su Autor no había obrado de buena fe, si no conociera su espíritu, y no creyese que él ha sido el primero en sorprenderse con una creencia tan falsa.

El otro equívoco se halla en la página 84, donde él pretende que *distinguere* y *abstrahere* sean la misma cosa, y sin embargo
216 existe una gran diferencia: porque, al distinguir una sustancia de sus accidentes, se debe considerar a la una y a los otros, lo que sirve mucho para conocerla; mientras que, si se separa sólo por abstracción esta sustancia de sus accidentes, es decir, si se la considera a ella sola sin pensar en ellos, esto impide que se la pueda conocer bien, ya que es por los accidentes por los que se manifiesta la naturaleza de la sustancia.

He ahí, Señor, todo lo que yo creo deber responder al voluminoso libro de las Instancias; porque, si bien es cierto que yo habría satisfecho más a los amigos del Autor si refutase todas las Instancias una después de la otra, creo que no satisfaría tanto a los míos, quienes tendrían ocasión para reprenderme por haber empleado tiempo en una cosa tan poco necesaria, y convertir en dueños de mi ocio a todos los que quisieran perder el suyo proponiéndome
217 cuestiones inútiles. Pero os agradezco vuestros cuidados.

Adiós.

Sextas objeciones

Hechas por diversos Teólogos y Filósofos

DESPUÉS DE HABER LEÍDO con atención vuestras Meditaciones, así como las respuestas que habéis dado a las dificultades que se os han objetado con anterioridad, nos quedan todavía en el espíritu algunos escrúpulos que conviene que nos los suprimáis.

El primero es *que no parece que sea un argumento muy cierto de nuestro ser, el que pensemos. Porque para estar cierto de que pensáis, antes debéis saber cual es la naturaleza del pensamiento y de la existencia; y, en la ignorancia en la que os halláis acerca de estas dos cosas ¿cómo podéis saber que pensáis, o que sois? Así pues, entonces, como al decir:* yo pienso, *no sabéis lo que decís; y como al añadir:* entonces yo soy, *tampoco os entendéis; y como ni siquiera sabéis si decís o si pensáis algo, al ser necesario para ello que conozcáis que sabéis lo que decís, y de nuevo que sepáis que conocéis que sabéis lo que decís, y así hasta el infinito, resulta evidente que no podéis saber si sois, o siquiera si pensáis.*

Ahora bien, para pasar al segundo escrúpulo, *cuando decís:* yo pienso, entonces yo soy *¿no se podría decir que os equivocáis,* que no pensáis, *sino que sois únicamente movido, y lo que atribuís al pensamiento no es otra cosa que un movimiento corporal? ya que nadie ha podido comprender vuestro razonamiento mediante el cual pretendéis haber demostrado que no hay movimiento corporal que pueda ser llamado legítimamente con el nombre de pensamiento.*

Porque ¿pensáis haber cortado y dividido mediante vuestro análisis de tal manera todos los movimientos de vuestra materia sutil, que estéis seguro, y que nos podáis persuadir a nosotros que ponemos mucha atención y que pensamos ser lo bastante clarividentes, de que resulta contradictorio que nuestros pensamientos se hallen expandidos en esos movimientos corporales?

El tercer escrúpulo *no es diferente del segundo; porque, si bien algunos Padres de la Iglesia creyeron, con todos los Platónicos, que los Ángeles era corporales, de donde provino que el Concilio de Letrán*
219 *hubiera concluido que se los podía pintar, y lo mismo pensaron del alma racional, que algunos de ellos estimaron que pasaba del padre al hijo, sin embargo dijeron que los Ángeles y las almas pensaban; lo cual nos hace creer que su opinión era que el pensamiento se podía hacer mediante movimientos corporales, o que los Ángeles no eran ellos mismos más que movimientos corporales, de los cuales ellos no distinguían el pensamiento. Esto se puede confirmar también con los pensamientos que tienen lo simios, los perros y los demás animales, y es verdad que los perros ladran cuando están dormidos como si persiguieran liebres o ladrones; también saben perfectamente, cuando están despiertos, que corren, y cuando están dormidos, que ladran, aunque reconocemos, como vos, que no hay nada en ellos que sea distinto del cuerpo. Porque si decís que los perros no saben que corren, o que piensan, además de que lo decís sin probarlo, tal vez sea verdad que ellos juzgan lo mismo de nosotros, a saber, que no sabemos si corremos, o si pensamos, cuando hacemos ambas acciones. Porque, en fin, vos no veis cual es la manera interior de obrar que hay en ellos, así como ellos no ven cual sea la vuestra; y se han dado en otros tiempos grandes personajes, y se dan también ahora, que no les niegan la razón a los animales. Y lejos de que podamos convencernos de que todas sus operaciones puedan ser explicadas suficientemente por medio de la mecánica, sin atribuirles ni sentimientos, ni alma, ni vida, estamos, por el contrario, dispuestos a sostener, contra la opinión de cualquiera, que eso es algo por completo imposible y hasta ridículo. Y en fin, si fuera verdad que los simios, los perros y los elefantes obraran de esa manera en todas sus operaciones, se van a encontrar muchos que van a decir que todas*

las acciones del hombre son también semejantes a las de las máquinas, y que no van a querer admitir más en él de sentidos, ni de entendimiento; ya que si la débil razón de los animales difiere de la de los hombres, no es sino por lo más o lo menos, que no cambia la naturaleza de las cosas.

El cuarto escrúpulo *se refiere a la ciencia de un Ateo, que él sostiene que es muy cierta y, según vuestra regla, hasta muy evidente, cuando afirma que si de cosas iguales se substraen cosas iguales, los residuos serán iguales; o bien, que los tres ángulos de un triángulo rectilíneo son iguales a dos rectos, y otras cosas semejantes; porque él no puede pensar en estas cosas sin creer que son muy ciertas. Lo cual sostiene que es tan verdadero, que, aunque no haya Dios, o hasta si fuera imposible que lo hubiera, como él se imagina, no se tiene por menos seguro de esas verdades que si en efecto hubiera uno* 220
que existiera. Y de hecho él niega que se le pueda objetar alguna vez algo que le cause la menor duda; porque ¿qué le objetaríais? ¿Acaso que, si hay un Dios, lo puede engañar? pero él os sostendrá que no es posible que pueda alguna vez ser engañado en esto, aunque Dios empleara en ello toda su potencia.

De este escrúpulo nace un quinto, *que toma su fuerza de esa decepción que le queréis negar por completo a Dios. Porque si muchos Teólogos comparten el sentir de que los condenados, tanto los ángeles como los hombres, son engañados continuamente por la idea que Dios les ha impreso de un fuego devorador, de manera que creen firmemente y se imaginan que ven y sienten efectivamente que son atormentados por un fuego que los consume, aunque en efecto no haya tal fuego ¿no puede Dios engañarnos mediante semejantes especies e imponernos continuamente respeto, al imprimir sin cesar en nuestras almas esas ideas falsas y engañosas? de manera que pensemos ver muy claramente y tocar con cada uno de nuestros sentidos cosas que sin embargo no son nada fuera de nosotros, al ser verdad que no hay cielo, ni astros, ni tierra, y que no tenemos brazos, ni pies, ni ojos, etc. Y desde luego que si él se comportara así, no podría ser acusado de injusticia, y no tendríamos motivo alguno para quejarnos de él, puesto que, como es el soberano Señor de todas las cosas, puede disponer de todo como le plazca; sobre todo teniendo*

en cuenta que parece que tiene derecho a hacerlo para abatir la arrogancia de los hombres, hacerles pagar sus crímenes, o castigar el pecado de su primer padre, o por otras razones que nos son desconocidas. Y en verdad esto parece confirmarse con esos lugares de la Escritura que prueban que el hombre no puede saber nada, como parece por ese texto del Apóstol en la primera a los Corint., capítulo 8, versículo 2: Cualquiera que estime saber algo, no conoce aún lo que debe saber, ni cómo debe saber; *y por el del Eclesiastés, capítulo 8, versículo 17:* He reconocido que de ninguna de las obras de Dios que se hacen bajo el Sol puede el hombre dar razón alguna, y que entre más se esfuerce por hallarla, tanto menos la encontrará; aun si dice que sabe algunas de ellas, no las podrá hallar. *Ahora bien, que el Sabio haya dicho eso por razones maduramente consideradas, y no por apresuramiento y sin haberlo pensado bien, se ve por el contenido de todo el Libro, y sobre todo donde trata la cuestión del alma, que vos sostenéis que es inmortal. Porque en el capítulo 3, versículo 19, dice:* Que el hombre y el jumento pasan de la misma manera; *y para que vos no digáis que eso se debe entender únicamente del cuerpo, añade un poco después* que el hombre en nada supera al jumento; *y cuando viene a hablar del espíritu mismo del hombre, dice* que nadie sabe si asciende, *es decir, si es inmortal,* o si, con los de los demás animales, desciende, *es decir, si se corrompe. Y no digáis que en ese lugar él habla en la persona de los impíos: de otro modo debería haberlo advertido y refutar lo que había alegado antes. Tampoco penséis excusaros atribuyendo a los Teólogos la interpretación de la Escritura; porque siendo Cristiano, como lo sois, debéis estar dispuesto a responder y a satisfacer a todos los que os objeten algo contra la fe, principalmente cuando lo que se os objeta choca contra los principios que queréis establecer.*

El sexto escrúpulo *proviene de la indiferencia del juicio, o de la libertad, que, según vuestra doctrina, lejos de volver el libre albedrío más noble y más perfecto, es por el contrario en la indiferencia donde colocáis su imperfección; de manera que, cada vez que el entendimiento conoce clara y distintamente las cosas que hay que creer, que hay que hacer o que hay que omitir, la voluntad en ese caso no es nunca indiferente. Porque ¿no veis que con esos prin-*

cipios destruís por completo la libertad de Dios, de la que apartáis la indiferencia cuando crea este mundo más bien que otro, o cuando no crea ninguno? perteneciendo sin embargo a la fe el creer que Dios ha sido indiferente desde toda la eternidad para crear un mundo o muchos, o hasta para no crear ninguno. ¿Y quién puede dudar de que Dios haya visto siempre claramente todas las cosas que había que hacer o dejar de hacer? De modo que no se puede decir que el conocimiento muy claro de las cosas y su percepción distinta suprima la indiferencia del libre albedrío, que nunca se acomodaría con la libertad de Dios si no pudiera acomodarse con la libertad humana, ya que es verdad que las esencias de las cosas, como también las de los números, son indivisibles e inmutables; la indiferencia, por lo tanto, no se halla menos comprendida dentro de la libertad del libre albedrío de Dios, que dentro de la libertad del libre albedrío del hombre.

El séptimo escrúpulo *será acerca de la superficie, en la cual o por medio de la cual decís que se llevan a cabo todas las sensaciones. Porque no vemos cómo sea posible que ella no sea parte de los cuerpos que son percibidos, ni del aire o de los vapores, ni siquiera sea la extremidad de alguna de esas cosas; y todavía no entendemos bien como podéis decir que no hay accidentes reales de cualquier cuerpo o sustancia que sea, que puedan, por la omnipotencia de Dios, ser separados de su sujeto y existir sin él, y que verdaderamente existan así en el Santo Sacramento del altar. Sin embargo, no hay razón para que nuestros Doctores se conmuevan mucho hasta que hayan visto si, en esa Física que prometéis, habéis demostrado suficientemente todas esas cosas; desde luego que les resulta difícil creer que ella nos las pueda proponer tan claramente que en adelante las debamos abrazar, con perjuicio de lo que la antigüedad nos haya enseñado sobre ello.*

La respuesta que vos habéis dado a las quintas objeciones ha dado lugar para el octavo escrúpulo. *Y para decir verdad ¿cómo es posible que las verdades Geométricas o Metafísicas, como son aquellas de las que habéis hecho mención en ese lugar, sean inmutables y eternas, y que sin embargo dependan de Dios? Porque ¿en qué género de causa pueden depender de él? ¿Y cómo podría él*

haber hecho que la naturaleza del triángulo no fuese? ¿O que no hubiese sido verdad desde toda la eternidad que dos por cuatro con ocho? ¿O que un triángulo no tuviera tres ángulos? Por lo tanto, o estas verdades no dependen más que del solo entendimiento cuando piensa, o dependen de la existencia de las cosas mismas, o bien son independientes: ya que no parece posible que Dios haya podido hacer que alguna de esas esencias o verdades no fuese desde toda la eternidad.

En fin, el noveno escrúpulo *nos parece muy acuciante, cuando decís que hay que desconfiar de los sentidos, y que la certeza del entendimiento es mucho mayor que la de aquellos. Porque ¿cómo podría ser así, si el mismo entendimiento no tiene otra certeza que la que toma en préstamo de los sentidos bien dispuestos? Y de hecho ¿acaso no se ve que él no puede corregir el error de ninguno de nuestros sentidos, si otro no lo ha sacado antes del error en que él mismo se hallaba? Por ejemplo, un bastón parece roto en el agua a causa de la refracción: ¿quién va a corregir ese error? ¿Acaso el entendimiento? de ninguna manera, sino el sentido del tacto. Y lo mismo sucede con todos los demás. Por lo tanto, si alguna vez podéis tener todos los sentidos bien dispuestos y os reportan siempre la misma cosa, tened por cierto que por su medio adquiriréis la mayor certeza de la que es capaz naturalmente un hombre. Pero si os confiáis demasiado en los razonamientos de vuestro espíritu, estad seguro de que os equivocaréis con frecuencia; porque sucede de manera bastante ordinaria que nuestro entendimiento nos engañe en cosas que había tenido por indudables.*

He aquí en lo que consisten nuestras principales dificultades; a lo cual vos añadiréis también alguna regla cierta y señales infalibles según las cuales podamos conocer con certeza cuándo concebimos una cosa tan perfectamente sin otra, que sea verdad que la una sea tan distinta de la otra que, al menos para la omnipotencia de Dios,
223 *ellas puedan subsistir separadamente: es decir, en una palabra, que nos enseñéis cómo podemos clara, distinta y ciertamente conocer que esa distinción que forma nuestro entendimiento no toma su fundamento en nuestro espíritu, sino en las cosas mismas. Porque, cuando contemplamos la inmensidad de Dios sin pensar en su jus-*

ticia, o cuando reflexionamos en su existencia sin pensar en el Hijo o en el S. Espíritu ¿no concebimos acaso perfectamente esa existencia, o Dios mismo como existente, sin esas otras dos personas, de modo que un infiel puede negárselas a la divinidad con tanta razón como la que tenéis vos para negarle al cuerpo el espíritu o el pensamiento? Así como concluiría mal quien dijera que el Hijo y el Espíritu Santo son esencialmente distintos del Padre, o que pueden ser separados de él: igualmente no se os concederá jamás que el pensamiento, o más bien, que el espíritu humano sea realmente distinto del cuerpo, aunque concibáis claramente uno sin el otro y podáis negar uno del otro, y hasta reconozcáis que ello no se hace mediante ninguna abstracción de vuestro espíritu. Pero no hay duda de que si satisfacéis plenamente todas esas dificultades, debéis estar seguro de que no habrá más nada que pueda hacer sombra a nuestros Teólogos.

Adición

Añadiré aquí algunas otras que me han propuesto, para no tener necesidad de responderlas por separado; porque su tema es casi semejante.

Personas de muy buen espíritu y de rara doctrina me han propuesto las tres preguntas siguientes:

La primera es: *¿cómo podemos estar seguros de que tenemos la idea clara y distinta de nuestra alma?*

La segunda: *¿cómo podemos estar seguros de que esa idea es por completo diferente de las otras cosas?*

La tercera: *¿cómo podemos estar seguros de que no tiene nada en sí que pertenezca al cuerpo?*

Lo que sigue también me ha sido enviado con este título:

De Filósofos y Geómetras al Señor Descartes

Señor,

Por más cuidado que nosotros pongamos para examinar si la idea que tenemos de nuestro espíritu, es decir, si la noción o el concepto del espíritu humano contiene en sí algo de corporal, no nos atrevemos sin embargo a afirmar que el pensamiento no pueda de ninguna manera convenir al cuerpo agitado por secretos movimientos. Porque, al ver 224

que hay ciertos cuerpos que no piensan y otros que piensan, como los de los hombres y tal vez los de los animales ¿no pasaríamos ante vos como sofistas y nos acusaríais de demasiada temeridad, si a pesar de ello quisiéramos concluir que no hay ningún cuerpo que piense? Hasta nos cuesta no creer que habríais tenido razón para burlaros de nosotros, si hubiésemos sido los primeros en forjar ese argumento que habla de las ideas, y del que os servís para la prueba de un Dios y de la distinción real del espíritu con respecto al cuerpo, y luego lo hubieseis hecho pasar por el examen de vuestro análisis. Es verdad que parecéis estar tan prevenido y preocupado, que es como si os hubierais puesto un velo ante el espíritu que os impide ver que todas las operaciones y propiedades del alma, que notáis que hay en vos, dependen puramente de los movimientos del cuerpo; o bien, deshaced el nudo que, según vuestro juicio, tiene encadenados nuestros espíritus y les impide elevarse por encima del cuerpo.

El nudo que encontramos en esto es que comprendemos muy bien que 2 y 3 sumados hacen el número 5, y que si de cosas iguales se substraen cosas iguales los residuos serán iguales: estamos convencidos por esas verdades y por mil otras, tanto como vos; ¿por qué, entonces, no estamos igualmente convencidos por medio de vuestras ideas, o hasta por las nuestras, de que el alma del hombre es realmente distinta del cuerpo y de que Dios existe? Diréis, tal vez, que no podéis introducirnos esta verdad en nuestro espíritu si no meditamos con vos; pero tenemos que responderos que hemos leído más de siete veces vuestras Meditaciones con una atención de espíritu casi semejante a la de los Ángeles, y que sin embargo aún no estamos persuadidos. En todo caso, no podemos persuadirnos de que prefiráis decir que, siendo nosotros tantos, tengamos el espíritu estúpido y grosero como el de los animales y por completo inepto para las cosas metafísicas, en las cuales nos ejercitamos desde hace treinta años, antes que confesar que las razones que vos habéis sacado de las ideas de Dios y del espíritu no son de tan gran peso y de tal autoridad, que las personas sabias que se esfuerzan cuanto pueden para elevar su espíritu por encima de la materia, puedan y deban someterse a ellas por entero.

Por el contrario, estimamos que vais a confesar esto mismo con nosotros, si queréis tomaros el trabajo de releer vuestras Medita-

ciones con el mismo espíritu, y de pasarlas por el mismo examen que haríais si os hubieran sido propuestas por una persona enemiga. En fin, puesto que no conocemos hasta dónde pueda extenderse la 225
virtud de los cuerpos y de sus movimientos, ya que vos mismo confesáis que no hay nadie que pueda saber sin una particular revelación todo lo que Dios ha puesto o puede poner en un sujeto ¿de dónde podéis haber conocido que Dios no ha puesto esa virtud y esa propiedad en algún cuerpo, como la de pensar, dudar, etc.?

Estos son, Señor, nuestros argumentos o, si preferís, nuestros prejuicios, que si les aportáis el remedio necesario, no sabríamos expresaros de cuántas gracias os seríamos deudores, ni cuan obligados estaríamos con vos por haber desbrozado de tal manera nuestro espíritu, que lo habríais tornado capaz de recibir con fruto la simiente de vuestra doctrina. Dios quiera que podáis llevar esto a feliz término, y le pedimos que se complazca en dar esta recompensa a vuestra piedad, de no permitiros emprender nada que no sacrifiquéis por entero a su gloria.

Respuestas del autor a las sextas objeciones

Hechas por diversos Teólogos, Filósofos y Geómetras

1. ES COSA MUY segura que nadie puede estar cierto de si piensa y de si existe, si primeramente no conoce la naturaleza del pensamiento y de la existencia. Para lo cual no es necesaria una ciencia reflexionada o adquirida mediante una demostración, y menos aún la ciencia de esa ciencia por la cual conozca que sabe, y de nuevo que él sabe que sabe, y así hasta el infinito, al ser imposible que se pueda tener nunca una ciencia así de ninguna cosa; sino que es suficiente que sepa eso por esa especie de conocimiento interior que precede siempre al adquirido, y que es tan natural a todos los hombres en lo que respecta al pensamiento y a la existencia, que, aunque tal vez por estar enceguecidos por algunos prejuicios y más atentos al sonido de las palabras que a su verdadero significado, podamos fingir que no lo tenemos, es sin embargo imposible que en efecto no lo tengamos. Así pues, cuando alguien percibe que piensa y que de allí concluye muy evidentemente 226
que existe, aunque tal vez nunca antes se haya tomado el trabajo de saber lo que es el pensamiento y la existencia, es imposible, sin embargo, que no conozca suficientemente el uno y la otra como para no hallarse en ello plenamente satisfecho.

2. También es por completo imposible que quien, por un lado, sabe que piensa y, por otra parte, conoce lo que es estar agitado por movimientos, pueda alguna vez creer que se engaña y que en efecto no piensa sino que sólo está siendo movido. Porque, al tener del pen-

samiento una idea o noción muy diversa de la del movimiento corporal, tiene que concebir por necesidad el uno como diferente del otro; aunque, por haberse acostumbrado demasiado a atribuirle a un mismo sujeto múltiples propiedades diferentes y que no tienen entre sí ninguna afinidad, pueda suceder que ponga en duda, o hasta que afirme, que en él es lo mismo pensar y ser movido. Ahora bien, hay que señalar que las cosas de las que tenemos diferentes ideas pueden ser tomadas de dos maneras por una sola y misma cosa: a saber, o en unidad e identidad de naturaleza, o únicamente en unidad de composición. Así, por ejemplo, es sin duda verdadero que la idea de la figura no es la misma que la del movimiento; que la acción por la cual entiendo es concebida bajo otra idea que aquella por la cual quiero; que la carne y los huesos tienen ideas diferentes; y que la idea del pensamiento es muy otra que la de la extensión. Y sin embargo concebimos muy bien que la misma sustancia a la que le conviene la figura es también capaz de movimiento, de manera que ser figurado y ser móvil no es más que una misma cosa en unidad de naturaleza; así como también no es más que una misma cosa en unidad de naturaleza el que quiere y el que entiende. Pero no sucede lo mismo con la sustancia que consideramos bajo la forma de un hueso y aquella que consideramos bajo la forma de carne: lo cual hace que no podamos tomarlas por una misma cosa en unidad de naturaleza, sino únicamente en unidad de composición, en cuanto es un animal el que tiene carne y huesos. Ahora la cuestión es saber si concebimos que la cosa que piensa y la que es extensa son una misma cosa en unidad de naturaleza, de manera que encontremos que entre el pensamiento y la extensión hay una conexión y afinidad parecida a la que notamos entre el movimiento y la figura, la acción del entendimiento y la de la voluntad; o más bien, si no se las llama una en unidad de composición, en tanto que se encuentran ambas en un mismo hombre, como los huesos y la carne en un mismo animal. Y en cuanto a mí,
227 este es mi sentimiento; porque la distinción o diversidad que noto entre la naturaleza de una cosa extensa y la de una cosa que piensa no me parece menor que la que hay entre los huesos y la carne.

Pero como en este lugar se han servido de autoridades para combatirme, me veo obligado, para impedir que ellas no traigan

algún perjuicio a la verdad, responder a lo que se me objeta *(que hasta ahora nadie ha podido comprender mi demostración)*, que aunque en verdad haya habido muy pocos que la hayan examinado con cuidado, sin embargo se encuentran algunos que están persuadidos de entenderla y que se consideran por completo convencidos. Y como se le debe otorgar más fe a un solo testigo que después de haber viajado a América nos dice que ha visto Antípodas,[1] que a mil otros que antes han negado que los hubiera sin tener para ello otra razón sino que no lo sabían: así mismo, quienes sopesan como se debe el valor de las razones deben otorgarle más crédito a la autoridad de un solo hombre que dice entender muy bien una demostración, que a la de otros mil que dicen, sin razón, que ella no ha podido ser comprendida por nadie. Porque, aunque ellos no la entiendan, eso no hace que otros no la puedan entender; y puesto que al inferir lo uno de lo otro hacen ver que no son tan exactos en sus razonamientos, parece que su autoridad no debe ser muy tenida en cuenta.

En fin, a la cuestión que se me propone en este lugar, a saber: *si he cortado y dividido mediante mi análisis de tal manera todos los movimientos de mi materia sutil que no solamente esté seguro, sino que hasta pueda dar a conocer a personas muy atentas y que piensan ser lo bastante clarividentes, que resulta contradictorio que nuestros pensamientos se hallen expandidos en movimientos corporales*, es decir, como yo lo estimo, que nuestros pensamientos sean una misma cosa con los movimientos corporales, respondo que, en cuanto a mí respecta, estoy muy seguro de ello, pero que no por eso me prometo poder persuadir de ello a los demás, cualquiera sea la atención que pongan y la capacidad que piensen tener, al menos

1 BR: Descartes retoma el mismo ejemplo de los Antípodas contra la misma objeción formulada por Gassendi, al responderle mediante su carta a Clerselier del 12 de enero de 1646 (AT IX 210). Este hecho nos parece que prueba que los amigos de Mersenne habían discutido en casa de este sobre las *Meditaciones* en presencia de Gassendi; lo cual puede explicar también que Descartes haya creído poder dispensarse de reproducir las *Quintas Objeciones* como repetitivas y muy extensas. Otros detalles permitirían reforzar esta indicación.

mientras que no apliquen su espíritu sino a las cosas que son solamente imaginables, y no a aquellas que son puramente inteligibles: como es fácil ver que lo hacen quienes se imaginan que toda la distinción y diferencia que hay entre el pensamiento y el movimiento se debe entender por la disección de alguna materia sutil. Porque aquello no puede entenderse sino cuando se considera que las ideas de una cosa que piensa y de una cosa extensa o móvil son por entero diversas e independientes una de la otra, y que repugna
228 que cosas que concebimos clara y distintamente que son diversas e independientes no puedan ser separadas, al menos por la omnipotencia de Dios; de manera que todas las veces que las encontremos juntas en un mismo sujeto, como el pensamiento y el movimiento corporal en un mismo hombre, no por ello debemos estimar que sean una misma cosa en unidad de naturaleza, sino sólo en unidad de composición.

3. Lo que se reporta aquí acerca de los Platónicos y de sus seguidores se halla hoy tan desacreditado por toda la Iglesia Católica, y en general por todos los filósofos, que no hay que detenerse más en ello. Por lo demás, es muy cierto que el Concilio de Letrán concluyó que se podían pintar los Ángeles, pero no por ello concluyó que fueran corporales. Y si se los creyera en efecto corporales, no por ello habría razón para pensar que sus espíritus fueran más inseparables de sus cuerpos que los de los hombres; y si se quisiera fingir también que el alma humana pasa de padre a hijo, no por ello se podría concluir que fuera corporal, sino únicamente que, así como nuestros cuerpos toman su nacimiento de los de nuestros padres, igualmente nuestras almas procederían de las suyas. En cuanto a los perros y los simios, si yo les atribuyera pensamiento, de ello no se seguiría que el alma humana no sea distinta del cuerpo, sino más bien que en los otros animales los espíritus también se distinguen de los cuerpos: lo cual, junto con Pitágoras, estimaban los mismos Platónicos cuya autoridad nos acaban de encomiar, tal como nos lo da a conocer suficientemente su Metempsicosis. Pero en cuanto a mí, no solamente he dicho que en los animales no había pensamiento, como se me quiere achacar, sino que además de eso lo he probado con razones tan fuertes, que hasta ahora no he visto a

nadie que haya objetado nada considerable en su contra. Y son más bien quienes afirman *que los perros cuando están despiertos saben que corren, y aun durmiendo, que ladran,* y quienes hablan como si se entendiesen con ellos y viesen todo lo que pasa en sus corazones, los que no prueban nada de lo que dicen. Porque si bien añaden: *que no pueden convencerse de que las operaciones de los animales puedan ser explicadas suficientemente por medio de la mecánica, sin atribuirles ni sentimientos, ni alma, ni vida* (es decir, como yo lo explico, sin el pensamiento; porque nunca les he negado lo que vulgarmente se llama vida, alma corporal y sentido orgánico), *sino que, por el contrario, están dispuestos a sostener, contra la opinión de cualquiera, que eso es algo por completo imposible y hasta ridículo,* esto, sin embargo, no debe ser tomado como una prueba: porque no hay proposición tan verdadera, de la que no se pueda 229
decir igualmente que uno no está dispuesto a convencerse de ella; además, no se acostumbra entrar a hacer apuestas sino cuando nos faltan las pruebas; y, puesto que se vieron antaño grandes hombres que se burlaron de manera casi parecida de quienes sostenían que había antípodas, yo estimo que no se debe fácilmente tener por falso todo lo que a algunos otros les parece ridículo.

En fin, lo que se añade enseguida: *que se van a encontrar muchos que van a decir que todas las acciones del hombre son semejantes a las de las máquinas, y que no van a querer admitir más en él sentidos ni entendimiento, si fuera verdad que los simios, los perros y los elefantes obraran también como máquinas en todas sus operaciones,* tampoco es una razón que pruebe nada, a no ser, tal vez, que hay hombres que conciben las cosas tan confusamente y que se aferran con tanta obstinación a las primeras opiniones que concibieron alguna vez sin haberlas examinado nunca bien, que, antes de renunciar a ellas, negarán que haya en ellos mismos las cosas que experimentan que hay. Porque, en verdad, no es posible que no experimentemos todos los días en nosotros mismos que pensamos; y por lo tanto, aunque se nos hiciera ver que no hay operaciones en los animales que no puedan hacerse sin el pensamiento, nadie podrá razonablemente inferir de ello que entonces él no piensa, a no ser aquel que, habiendo supuesto siempre que los animales piensan

como nosotros, y al haberse persuadido por esto que él no actúa de otra manera que ellos, está dispuesto a obstinarse de tal manera en sostener esta proposición: *el hombre y la bestia operan de una misma manera,* que cuando se le llegue a mostrar que los animales no piensan, preferirá despojarse de su propio pensamiento (que sin embargo no puede no conocer en sí mismo mediante una experiencia continua e infalible), antes que cambiar esta opinión, *que él actúa de la misma manera que los animales.* No puedo sin embargo persuadirme de que haya muchos espíritus así; pero estoy seguro de que se encontrarán bastantes más que, si se les concede *que el pensamiento no se distingue del movimiento corporal,* sostendrán (y ciertamente con mayor razón) que se da en los animales tan bien como en los hombres, puesto que verán en ellos los mismos movimientos corporales que en nosotros; y añadiendo a esto *que la diferencia que no es sino por lo más y lo menos no cambia la naturaleza de las cosas,* aunque ellos tal vez no hagan a los animales tan razonables como los hombres, tendrán sin embargo ocasión para creer que hay en ellos espíritus de especie semejante a los nuestros.

230 4. En lo que respecta a la ciencia de un ateo, es fácil mostrar que no puede saber nada con certeza y seguridad; porque, como lo he dicho ya antes, entre menos poderoso sea aquel a quien reconozca como autor de su ser, más ocasión tendrá para dudar si su naturaleza no es de tal manera imperfecta que él se equivoque aun en las cosas que le parecen muy evidentes; y nunca podrá ser liberado de esa duda, si no reconoce, en primer lugar, que él ha sido creado por un verdadero Dios, príncipe de toda verdad, que no puede ser engañador.

5. Y se puede ver claramente que es imposible que Dios sea engañador, con tal de que se acepte considerar que la forma o la esencia del engaño es un no ser hacia el cual no se puede inclinar nunca el ser soberano. Todos los Teólogos están también de acuerdo con esta verdad, que se puede decir que es la base y el fundamento de la religión Cristiana, ya que toda la certeza de su fe depende de ella. Porque ¿cómo podríamos otorgarle fe a las cosas que Dios nos ha revelado, si pensáramos que nos engaña algunas veces? Y aunque la opinión común de los Teólogos sea que los condenados

son atormentados por el fuego de los infiernos, sin embargo no por ello su sentir es *que ellos son engañados por una falsa idea que Dios les ha impreso de un fuego que los consume,* sino, más bien, que son verdaderamente atormentados por el fuego; porque, *como el espíritu de un hombre viviente, aunque no sea corporal, se halla sin embargo detenido en el cuerpo, así Dios, por su omnipotencia, puede fácilmente hacer que sufra los ataques del fuego corporal después de su muerte, etc.* Ved al Maestro de las Sentencias, Lib. 4, Dist. 44.[2] Y en lo que atañe a los lugares de la Escritura, no considero que esté obligado a responder, a no ser cuando parecen contrarios a alguna opinión que sea mía en particular; porque cuando no me atacan a mí solamente, sino que se los propone contra las opiniones que son recibidas comúnmente por todos los Cristianos, como son aquellas que se impugnan es este lugar, por ejemplo: que podemos saber algo, y que el alma del hombre no es semejante a la de los animales; yo temería pasar por presuntuoso si no prefiriera contentarme con las respuestas que han sido dadas por otros, antes que buscar otras nuevas; dado que nunca he hecho del estudio de la Teología mi profesión, y que no me he dedicado a ella sino hasta donde he creído que era necesaria para mi propia instrucción, y, en fin, que no siento en mí inspiración divina que me haga pensar que soy capaz de enseñarla. Por esto hago aquí mi declaración, de que en adelante no voy a responder a semejantes objeciones.

Sin embargo, no voy a dejar de responder todavía por esta vez, 231
por temor de que mi silencio diese ocasión a algunos para creer que me abstengo de ello por no poder dar explicaciones suficiente-

2 *Libro de Sentencias*, cuyo autor es Pedro Lombardo (± 1100-1160), principal texto teológico de las universidades medievales. BR: Presenta la siguiente cita: Mag(istri Sententiarum) liber III, Distinctio XLIIII, G: «Si las almas sin los cuerpos sienten el fuego corporal... Acerca de esto escribió así Juliano, obispo de la iglesia de Toledo, siguiendo lo dicho por Gregorio: Si el espíritu incorpóreo del hombre viviente se contiene (*tenetur*) en el cuerpo: ¿por qué no se contendría también después de muerto en el cuerpo ígneo?...» (pg. 548 PETRI LOMBARDI Episcopi parisiensis *Sententiarum Lib. III*, Parisiis, ex officina Ioannis Roigny, sub Basilisco et quatuor elementis, per Ioannem Aleaume Parisien. Theologiae Professorem, in-40 , 1550.

mente cómodas de los lugares de la Escritura que proponéis. Digo pues, en primer lugar, que el pasaje de San Pablo de la primera a los Corint., Cap. 8, ver. 2, se debe entender solamente de la ciencia que no va unida a la caridad, es decir, de la ciencia de los Ateos: ya que cualquiera que conozca a Dios como debe ser, no puede estar sin amor por él y no tener caridad. Lo cual se prueba, tanto por estas palabras que preceden inmediatamente: *la ciencia hincha, pero la caridad edifica,* como por aquellas que siguen un poco después: *que si alguien ama a Dios, éste* (a saber, Dios) *es conocido por él.* Porque así el Apóstol no dice que no se pueda tener ninguna ciencia, ya que confiesa que quienes aman a Dios lo conocen, es decir, que tiene de él alguna ciencia; sino que dice únicamente que quienes no tienen caridad, y que por consiguiente no tienen un conocimiento suficiente de Dios, aunque tal vez se estimen sabios en otras cosas, *sin embargo no conocen todavía lo que deben saber, ni cómo lo deben saber:* de modo que hay que comenzar por el conocimiento de Dios, y luego hacer depender de él todo el conocimiento que podamos tener de las demás cosas, lo que yo también expliqué en mis Meditaciones. Por lo tanto, ese mismo texto que se alega contra mí confirma tan abiertamente mi opinión a este respecto, que no pienso que pueda ser bien explicado por quienes tienen una opinión contraria. Porque si se quisiera pretender que el sentido que le he dado a estas palabras: *si alguien ama a Dios, éste es conocido por él,* no es el de la Escritura, y que el pronombre *éste* no se refiere a Dios, sino al hombre que es conocido y aprobado por él, el apóstol San Juan, en su primera Epístola, Capítulo 2, vers. 7, favorece por entero mi explicación con estas palabras: *En esto sabemos que lo hemos conocido, si observamos sus mandamientos;* y en el Cap. 4, vers. 7: *Quien ama es hijo de Dios y lo conoce.*

Los lugares que vosotros alegáis del Eclesiastés tampoco están contra mí: porque hay que tener en cuenta que Salomón, en su libro, no habla en la persona de los impíos, sino en la suya propia, en cuanto que, habiendo sido antes pecador y enemigo de Dios, se arrepiente en ese caso de sus faltas y confiesa que, mientras que él quiso servirse para la conducción de sus acciones únicamente de las luces de la sabiduría humana, sin referirla a Dios ni mirarla

como un beneficio de su mano, nunca pudo encontrar nada que lo satisficiera por completo, o que no viera repleto de vanidad. Por eso 232
en diversos lugares él exhorta y solicita a los hombres para que se conviertan a Dios y hagan penitencia. Y especialmente en el Cap. 11, vers. 9, con estas palabras: *Y sabe,* dice, *que Dios te hará rendir cuentas de todas tus acciones*; lo que él continúa en los otros que siguen hasta el final del libro. Y estas palabras del Cap. 8, vers. 17: *Y he reconocido que de ninguna de las obras de Dios que se hacen bajo el Sol puede el hombre dar razón alguna, etc.,* no deben entenderse de toda clase de personas, sino únicamente de aquel que describió en el versículo precedente: *Hay algún hombre que se pasa los días y las noches sin dormir;* como si en ese lugar el profeta quisiera advertirnos que el trabajo demasiado grande y la demasiada asiduidad en el estudio de las letras impiden que se llegue al conocimiento de la verdad: lo que no creo que quienes me conocen particularmente juzguen se me pueda aplicar. Pero sobre todo hay que atender a estas palabras: *que se hacen bajo el Sol,* porque son repetidas con frecuencia en todo este libro, y denotan siempre las cosas naturales, con exclusión de la subordinación y dependencia que tienen con Dios, porque, al estar Dios elevado por encima de todas las cosas, no se puede decir que esté contenido entre aquellas que sólo se hallan bajo el Sol; de manera que el verdadero sentido de este pasaje es que el hombre no estaría en condiciones de tener un conocimiento perfecto de las cosas naturales, mientras no llegue a conocer a Dios: en lo cual yo también convengo con el profeta. En fin, en el Capítulo 3, vers. 19, donde se dice *que el hombre y el jumento pasan de la misma manera,* así como también que *el hombre no tiene nada de más que el jumento,* es obvio que eso no se dice sino en razón del cuerpo; porque en ese lugar no se hace mención sino de las cosas que pertenecen al cuerpo; e inmediatamente después añade, hablando por separado del alma: *¿Quién sabe si el espíritu de los hijos de Adán sube a lo alto, y si el espíritu de los animales desciende a lo bajo?* es decir ¿quién puede conocer por la fuerza de la razón humana, y a menos que se atenga a lo que Dios nos ha revelado, si las almas de los hombres gozarán de la eterna bienaventuranza? Es cierto que he intentado probar por

la razón natural que el alma del hombre no es corporal; pero en cuanto a saber si subirá a lo alto, es decir, si gozará de la gloria de Dios, confieso que sólo la fe nos lo puede enseñar.

6. En cuanto a la libertad del libre albedrío, es cierto que la que se encuentra en Dios es muy diferente de la que hay en nosotros, ya que repugna que la voluntad de Dios no haya sido indiferente desde toda la eternidad a todas las cosas que han sido hechas o
233 que se harán alguna vez, al no tener ninguna idea que represente el bien o lo verdadero, lo que hay que creer, lo que hay que hacer, o lo que hay que omitir, que se pueda fingir que ha sido el objeto del entendimiento divino antes de que su naturaleza hubiera sido constituida así por la determinación de su voluntad. Y no hablo aquí de una simple prioridad de tiempo, sino que digo más bien que ha sido imposible que una idea tal haya precedido a la determinación de la voluntad de Dios mediante una prioridad de orden, o de naturaleza, o de razón razonada, tal como se la llama en la Escuela, de manera que esa idea del bien haya inclinado a Dios a elegir lo uno más bien que lo otro. Por ejemplo, no por fue haber visto que era mejor que el mundo fuera creado en el tiempo y no en la eternidad, que él quiso crearlo en el tiempo; y él no quiso que los tres ángulos de un triángulo fueran iguales a dos rectos porque conoció que eso no podía hacerse de otra manera, etc. Sino que, por el contrario, porque quiso crear el mundo en el tiempo, por ello es así mejor que si hubiese sido creado desde la eternidad; y dado que quiso que los tres ángulos de un triángulo fueran necesariamente iguales a dos rectos, es ahora verdadero que eso es así y no puede ser de otra manera, y así de todas las demás cosas. Y esto no impide que se pueda decir que los méritos de los Santos son la causa de su bienaventuranza eterna; porque no son de tal manera su causa de modo que determinen a Dios a no querer nada[3], sino que son únicamente la causa de un efecto, del cual Dios ha querido desde toda la eternidad que ellos fuesen la causa. Y así una entera indiferencia en Dios es una prueba muy grande de su omnipotencia. Pero no es así en el caso del hombre, quien, al encontrar ya la naturaleza de la

3 El texto latino dice: *determinen a Dios a querer algo.*

bondad y de la verdad establecida y determinada por Dios, y al ser su voluntad tal, que no se puede inclinar naturalmente sino hacia lo que es bueno, es obvio que abraza con tanta más voluntariedad, y por consiguiente con tanta más libertad, lo bueno y lo verdadero, cuanto con más evidencia los conoce; y que nunca es indiferente, sino cuando ignora lo que es mejor o lo más verdadero, o por lo menos cuando no le aparece tan claramente que no pueda dudar para nada de ello. Y así, la indiferencia que conviene a la libertad del hombre es muy diferente de la que conviene a la libertad de Dios. Y de nada sirve alegar aquí que las esencias de las cosas son indivisibles; porque, en primer lugar, no hay ninguna que pueda convenir de una misma manera a Dios y a la criatura; y, en fin, la indiferencia no pertenece a la esencia de la libertad humana, ya que no somos libres únicamente cuando la ignorancia del bien y de lo verdadero nos vuelve indiferentes, sino principalmente también cuando el conocimiento claro y distinto de una cosa nos impulsa y 234
nos compromete en su búsqueda.

7. Yo no concibo la superficie, por la que estimo que nuestros sentidos son tocados, de manera distinta a como los Matemáticos o Filósofos conciben de ordinario, o al menos deben concebir, aquella que ellos distinguen del cuerpo y que suponen que no tiene profundidad. Empero, el nombre de superficie es tomado de dos maneras por los Matemáticos: a saber, o por el cuerpo del cual no se considera sino solamente la longitud y la latitud, sin detenerse para nada en la profundidad, aunque no se niega que tenga una; o es tomado únicamente por un modo del cuerpo, y entonces se le niega toda profundidad. Por esto, para evitar toda clase de ambigüedades, he dicho que hablaba de esta superficie, que, al ser únicamente un modo, no puede ser parte del cuerpo; porque el cuerpo es una sustancia de la que el modo no puede ser parte. Pero nunca he negado que ella fuera el término del cuerpo; por el contrario, creo que puede con mucha propiedad ser llamada la extremidad, tanto del cuerpo contenido, como del que contiene, en el sentido en que se dice que los cuerpos contiguos son aquellos cuyas extremidades están juntas. Porque, en verdad, cuando dos cuerpos se tocan mutuamente no tienen juntos más que una misma extremidad, que

no es parte ni del uno ni del otro, sino que es el mismo modo de ambos, y que seguirá siendo siempre el mismo aunque esos dos cuerpos sean separados, con la única condición de que se sustituyan otros en su lugar que sean precisamente del mismo tamaño y figura. E inclusive ese lugar, que es llamado por los Peripatéticos la superficie del cuerpo circundante, no puede concebirse que sea otra superficie que aquella que no es una sustancia sino un modo. Porque no se dice que el lugar de una torre sea cambiado, aunque lo sea el aire que la circunda, o que se sustituya otro cuerpo en el lugar de la torre; por lo tanto, la superficie que es tomada aquí por el lugar no es parte de la torre, ni del aire que la circunda. Empero, para refutar por completo la opinión de quienes admiten accidentes reales, me parece que no es necesario que yo produzca otras razones que las que avancé ya. Porque, en primer lugar, puesto que ningún sentimiento se hace sin contacto, nada puede sentirse, sino la superficie de los cuerpos. Ahora bien, si hay accidentes reales, estos deben ser algo diferente de esa superficie que no es otra cosa que un modo. Entonces, si los hay, no pueden ser sentidos. Pero ¿quién ha pensado alguna vez que los haya, si no es porque creyó que eran sentidos? Además, es una cosa enteramente imposible y
235 que no puede concebirse sin contradicción, que haya accidentes reales, ya que todo lo que es real puede existir separadamente de todo otro sujeto: pero lo que puede así existir separadamente es una sustancia y no un accidente. Y no sirve de nada decir que los accidentes reales no pueden ser separados naturalmente de sus sujetos sino únicamente por la omnipotencia de Dios; porque ser hecho naturalmente no es otra cosa que ser hecho por la potencia ordinaria de Dios, que no difiere en nada de su potencia extraordinaria, y que, al no poner nada nuevo en las cosas, tampoco les cambia su naturaleza; de manera que si todo lo que puede ser naturalmente sin sujeto es una sustancia, todo lo que puede ser sin sujeto por la potencia de Dios, por más extraordinaria que ésta pueda ser, debe también ser llamado con el nombre de sustancia. Confieso abiertamente, desde luego, que una sustancia puede ser aplicada a otra sustancia; pero cuando esto sucede, no es la sustancia la que toma la forma de un accidente, sino sólo el modo o la manera como esto

sucede: por ejemplo, cuando un vestido es aplicado a un hombre, lo que es un accidente no es el vestido, sino el estar *vestido*. Y puesto que la razón principal que ha movido a los Filósofos a establecer accidentes reales ha sido que ellos han creído que sin éstos no se podía explicar cómo se efectúan las percepciones de nuestros sentidos, he prometido explicar detalladamente, al escribir la Física, la manera como cada uno de nuestros sentidos es tocado por esos objetos; y no es que yo quiera que en esto, o en alguna otra cosa, se haga referencia a mis palabras, sino porque he creído que lo que había explicado acerca de la vista en mi Dióptrica, podía servir de prueba suficiente de lo que yo soy capaz en lo demás.

8. Cuando se considera atentamente la inmensidad de Dios, resulta obvio que es imposible que haya algo que no dependa de él, no solamente de todo lo que subsiste, sino también que no hay orden, ni ley, ni razón de bondad y de verdad que de él no dependan; de otra manera (como lo decía yo un poco antes), él no habría sido por completo indiferente a crear las cosas que creó. Porque si alguna razón o apariencia de bondad hubiese precedido a su preordenación, ella lo hubiese sin duda determinado a hacer aquello que hubiera sido lo mejor. Pero, muy al contrario, porque él se determinó a hacer las cosas que hay en el mundo, por esa razón, como se dice en el Génesis, *ellas son muy buenas*, es decir, que la razón de su bondad depende de que él quisiera hacerlas así. Y no hace falta preguntar en qué género de causa depende de Dios esta bondad, así como todas las demás verdades, tanto Matemáticas como Metafísicas; porque al haber sido establecidos los géneros de 236
causas por quienes tal vez ni pensaban en esta razón de causalidad, no habría lugar para extrañarse si no le hubieran puesto nombre; pero sin embargo le pusieron uno, porque ella puede ser llamada eficiente, de la misma manera como puede decirse que la voluntad del Rey es la causa eficiente de la ley, aunque la ley misma no sea un ser natural, sino únicamente (como dicen en la Escuela) un ser moral. También resulta inútil preguntar cómo hubiera podido hacer Dios desde toda la eternidad para que dos veces 4 no hubiera sido 8, etc., porque yo confieso abiertamente que eso no lo podemos comprender; pero como, por otra parte, comprendo muy

bien que nada puede existir, en cualquier género de ser que sea, que no dependa de Dios, y que le ha sido muy fácil ordenar de tal manera ciertas cosas que los hombres no pudieran comprender que ellas hubieran podido ser de manera distinta a como son, sería una cosa por completo contraria a la razón dudar de las cosas que comprendemos muy bien en razón de algunas otras que no comprendemos, y que no vemos que deberíamos comprender. Así pues, no hay que pensar que *las verdades eternas dependan del entendimiento humano, o de la existencia de las cosas,* sino únicamente de la voluntad de Dios, que como un soberano legislador las ha ordenado y establecido desde toda la eternidad.

9. Para comprender bien cual sea la certeza de los sentidos, hay que distinguir en ellos tres clases de grados. En el primero no se debe considerar otra cosa que aquello que los objetos exteriores causan inmediatamente en el órgano corporal; lo que no puede ser otra cosa que el movimiento de las partículas de ese órgano, y el cambio de figura y de situación que proviene de ese movimiento. El segundo contiene todo lo que resulta inmediatamente en el espíritu por estar unido al órgano corporal así movido y dispuesto por sus objetos; y tales son los sentimientos de dolor, de cosquilleo, de hambre, de sed, de los colores, de los sonidos, de los sabores, de los olores, de calor, de frío, y otros semejantes, que en la sexta Meditación dijimos que provenían de la unión y, por decirlo así, de la mezcla del espíritu con el cuerpo. Y, en fin, el tercero comprende todos los juicios que acostumbramos hacer desde nuestra juventud tocantes a las cosas que nos rodean, con ocasión de las impresiones o movimientos que se hacen en los órganos de nuestros sentidos. Por ejemplo, cuando veo un bastón, no hay que imaginarse que salen de él pequeñas imágenes que vuelan por los aires, llamadas
237 vulgarmente especies intencionales, que llegan hasta mi ojo, sino únicamente que los rayos de la luz reflejados en ese bastón excitan algunos movimientos en el nervio óptico, y por su medio en el cerebro mismo, así como lo expliqué ampliamente en la Dióptrica. Y en ese movimiento del cerebro, que tenemos en común con los animales, consiste el primer grado del sentimiento. De ese primero sigue el segundo, que se extiende únicamente a la percepción del

color y de la luz que se refleja de ese bastón, y que proviene de que el espíritu está tan estrecha e íntimamente unido al cerebro, que él mismo se resiente y es como tocado por los movimientos que se hacen en éste; y es todo lo que se debe atribuir a los sentidos si queremos distinguirlos exactamente del entendimiento. Porque, que de ese sentimiento del color cuya impresión siento, venga yo a juzgar que ese bastón que está fuera de mí es coloreado, y que de la extensión de ese color, de su terminación y de la relación de su situación con las partes de mi cerebro, determine yo algo respecto al tamaño, la figura y la distancia de ese mismo bastón, aunque se acostumbre atribuirlo a los sentidos, y por ese motivo yo lo haya referido a un tercer grado de sentimiento, es sin embargo una cosa obvia que ello no depende sino sólo del entendimiento. Y hasta hice ver en la Dióptrica que el tamaño, la distancia y la figura no se perciben sino por el razonamiento, deduciéndolas unas de otras. Pero la única diferencia consiste en que atribuimos al entendimiento los juicios nuevos y no habituales que hacemos con respecto a todas las cosas que se presentan, y atribuimos a los sentidos los que acostumbramos hacer desde nuestra infancia con respecto a las cosas sensibles, con ocasión de las impresiones que realizan en los órganos de nuestros sentidos; y la razón de esto es que la costumbre nos hace razonar y juzgar tan rápidamente acerca de esas cosas (o más bien, nos hace recordar los juicios que hemos hecho en otra ocasión), que no distinguimos esa manera de juzgar de la simple aprehensión o percepción de nuestros sentidos. De ahí resulta obvio que cuando decimos que la certeza del entendimiento es mayor que la de los sentidos, nuestras palabras no signifiquen otra cosa sino que los juicios que hacemos en una edad más avanzada, a causa de algunas nuevas observaciones, son más ciertos que los que hemos formado desde nuestra infancia sin haber reflexionado; lo cual no puede ser objeto de ninguna duda, porque es patente que no se trata aquí del primero, ni del segundo grado de sentimiento, ya que en ellos no puede haber ninguna falsedad. Entonces, cuando se 238
dice *que un bastón parece roto en el agua a causa de la refracción*, es lo mismo que si se dijera que nos parece de tal manera que un niño juzgaría por ello que está roto, y que hace también que, según los

prejuicios a los cuales estamos acostumbrados desde nuestra infancia, juzguemos la misma cosa. Pero no puedo estar de acuerdo con lo que se añade luego, a saber, *que este error no es corregido por el entendimiento, sino por el sentido del tacto;* porque si bien ese sentido nos hace juzgar que un bastón es recto, y ello por la manera de juzgar a la que estamos acostumbrados desde nuestra infancia, que, por consiguiente, puede ser llamada *sentimiento,* eso sin embargo no es suficiente para corregir el error de la vista, sino que, además de ello, es necesario que tengamos alguna razón que nos enseñe que en esta ocasión debemos fiarnos más bien del juicio que hacemos siguiendo el tacto, y no en aquel hacia donde parece inclinarnos el sentido de la vista; y como esa razón no ha estado en nosotros desde nuestra infancia, no puede atribuirse a los sentidos, sino únicamente al entendimiento; por lo tanto, en este mismo ejemplo es el sólo entendimiento el que corrige el error del sentido, y es imposible presentar alguna vez alguno en el que el error provenga de haberse fiado más en la operación del espíritu que en la percepción de los sentidos.

10. Como las dificultades que quedan por examinar me han sido propuestas más bien como dudas que como objeciones, no presumo tanto de mí mismo como para atreverme a prometer explicar suficientemente cosas que veo que aun hoy son objeto de duda para tantas personas sabias. Sin embargo, para hacer en esto todo lo que puedo y no faltar a mi propia causa, diré ingenuamente cómo llegó a suceder que yo mismo me librara por entero de esas dudas. Porque, al hacerlo así, si por azar acontece que ello pueda servir a algunos, yo tendré ocasión para regocijarme, y si no puede servir a nadie, al menos tendré la satisfacción de que no se me podrá acusar de presunción o de temeridad.

Cuando concluí por primera vez, a consecuencia de las razones que están contenidas en mis Meditaciones, que el espíritu humano se distingue realmente del cuerpo, y que es hasta más fácil de conocer que él, así como muchas otras cosas de las que se trata allí, yo me sentía en verdad obligado a darles mi aquiescencia porque
239 no descubría nada en ellas que no estuviese bien concluido y que no hubiera sido deducido de principios muy evidentes, siguiendo

las reglas de la Lógica. Confieso, sin embargo, que no por ello me persuadí completamente, y que me sucedió casi la misma cosa que a los Astrónomos, quienes, después de haber sido convencidos mediante razones poderosas de que el Sol es muchas veces mayor que toda la tierra, sin embargo, cuando lo miran, no logran negarse a juzgar que es más pequeño. Empero, una vez que seguí avanzando y que, apoyado sobre los mismos principios, llevé mi consideración a las cosas Físicas o naturales, examinando primero las nociones o las ideas que encontraba en mí sobre cada cosa, y luego distinguiéndolas con cuidado unas de otras para hacer que mis juicios tuvieran una relación plena con ellas, reconocí que no había nada que perteneciera a la naturaleza o a la esencia del cuerpo, a no ser que es una sustancia extensa en longitud, latitud y profundidad, capaz de múltiples figuras y de diversos movimientos, y que sus figuras y movimientos no eran otra cosa que modos que nunca pueden ser sin él; pero que los colores, los olores, los sabores y otras cosas semejantes no eran nada más que sentimientos que no tienen existencia alguna fuera de mi pensamiento, y que no son menos diferentes de los cuerpos de lo que el dolor difiere de la figura o del movimiento de la flecha que lo causa; y, en fin, que el peso, la dureza, la virtud de calentar, de atraer, de purgar, y todas las demás cualidades que notamos en los cuerpos consisten únicamente en el movimiento o en su privación, y en la configuración y arreglo de las partes.[4]

Opiniones todas que, al ser muy diferentes de las que yo había tenido antes con respecto a las mismas cosas, yo comencé, después de ello, a considerar por qué antes había tenido otras, y encontré que la principal razón era que desde mi juventud había hecho múltiples juicios sobre las cosas naturales (ya que debían contribuir mucho a la conservación de mi vida, en la cual acababa de entrar), y que luego había mantenido las mismas opiniones que había formado antes sobre esas cosas. Y dado que mi espíritu no se servía bien en esa edad temprana de los órganos del cuerpo, y que, por estarles muy adherido, nada pensaba sin ellos, tampoco per-

4 1ª y 2ª edición: no hay punto aparte.

cibía las cosas sino confusamente. Y aunque tuviese conocimiento
240 de su propia naturaleza, y no tuviera en sí la idea del pensamiento en menor medida que la de la extensión, sin embargo, como no concebía nada puramente intelectual sin que imaginara también al mismo tiempo algo corporal, yo tomaba lo uno y lo otro por una misma cosa, y refería al cuerpo todas las nociones que tenía de las cosas intelectuales. Y como nunca después me libré de esos prejuicios, no había nada que yo conociera[5] con suficiente distinción y que no supusiera que se trataba de algo corporal, aunque formara sin embargo con frecuencia ideas tales de esas mismas cosas que suponía que eran corporales, y tuviera de ellas nociones tales que representaran más bien espíritus que cuerpos.[6]

Por ejemplo, cuando concebía el peso como una cualidad real, inherente y adherida a los cuerpos masivos y toscos, aunque la llamara una *cualidad* en cuanto la refería a los cuerpos en los que ella residía, sin embargo, como le añadía la palabra *real*, pensaba en efecto que era una sustancia: lo mismo que un vestido considerado en sí es una sustancia, aunque al ser referido a un hombre vestido pueda ser llamado una cualidad; y así, aunque el espíritu sea una sustancia, puede sin embargo llamársele cualidad, teniendo en cuenta los cuerpos a los cuales está unido. Y si bien concebía que el peso se hallaba expandido por todo el cuerpo que es pesado, no le atribuía sin embargo la misma clase de extensión que constituye la naturaleza del cuerpo, porque esta extensión es tal, que excluye toda penetrabilidad de partes; y yo pensaba que había tanto peso en una pieza de oro o cualquier otro metal de longitud de un pie, como el que había en una pieza de madera de diez pies de largo; y hasta estimaba que todo ese peso podía estar contenido en un punto matemático. Y aun cuando ese peso estuviera expandido así de igual manera por todo el cuerpo, veía que él podía ejercer toda su fuerza en cada una de sus partes, porque, de cualquier manera que el cuerpo fuera suspendido de una cuerda, la tiraba con todo su peso, como si todo ese peso hubiera sido encerrado en la parte que

5 1ª edición: *que yo no conociera*; pero se lo corrige en la fe de erratas.

6 1ª y 2ª edición: no hay punto aparte.

tocaba a la cuerda. Y desde luego, ni siquiera hoy concibo yo que el espíritu se halle expandido de otra manera en el cuerpo, cuando concibo que está todo entero en el todo y todo entero en cada parte. Pero lo que hace aparecer mejor cómo esa idea del peso había sido sacada en parte de la que yo tenía de mi espíritu, es que yo pensaba que el peso inclinaba al cuerpo hacia el centro de la tierra como si hubiera tenido en sí algún conocimiento de ese centro: porque 241
ciertamente no es posible que ello se haga sin conocimiento, y en todo lugar donde hay conocimiento tiene que haber espíritu. Sin embargo, le atribuía además otras cosas a ese peso que no se pueden entender de la misma manera del espíritu: por ejemplo, que era divisible, mensurable, etc.[7]

Pero después de haber considerado suficientemente todas estas cosas, y de haber distinguido la idea del espíritu humano de las ideas del cuerpo y del movimiento corporal, y una vez que me di cuenta de que todas las demás ideas que había tenido antes, ya sea de la cualidades reales, ya de las formas sustanciales, habían sido compuestas o formadas por mi espíritu, no me costó mucho deshacerme de todas las dudas propuestas aquí.[8] Porque, en primer lugar, ya no dudé más de que tuviese una idea clara de mi propio espíritu, del que no podía negar que yo tuviese conocimiento, puesto que me estaba tan presente y tan unido. Tampoco dudé más de que esa idea fuera por entero diferente de las de todas las demás cosas, y que no tuviese nada en ella de lo que pertenece al cuerpo: porque al haber buscado con mucho cuidado las verdaderas ideas de las demás cosas, y hasta pensando conocerlas todas en general, nada encontraba en ellas que no fuese por completo diferente de la idea de mi espíritu. Y veía que existía una diferencia mucho mayor entre estas cosas que, aunque estuviesen a la vez en mi pensamiento, me parecían sin embargo distintas y diferentes, como son el espíritu y el cuerpo, que entre aquellas de las que podemos desde luego tener pensamientos separados al detenernos en una sin pensar en la otra, pero que nunca están juntas en nuestro es-

7 1ª y 2ª edición: no hay punto aparte.

8 1ª y 2ª edición: hay aquí un punto aparte.

píritu sin que veamos bien que no pueden subsistir separadamente. Así como, por ejemplo, la inmensidad de Dios puede muy bien ser concebida sin que pensemos en su justicia, pero no se las puede tener a ambas presentes en el espíritu y creer que Dios pueda ser inmenso sin ser justo. De igual manera, la existencia de Dios puede ser conocida claramente sin que se sepa nada de las personas de la santísima Trinidad, que ningún espíritu podría entender bien, si no es iluminado por las luces de la fe; pero cuando se las entiende una vez bien, yo niego que se pueda concebir entre ellas una distinción real en razón de la esencia divina, aunque se pueda hacerlo en razón de las relaciones.[9]

242 Y en fin, yo ya no tengo aprensión de haberme tal vez dejado sorprender y prevenir por mi análisis, cuando, al ver que hay cuerpos que no piensan, o más bien, al concebir muy claramente que ciertos cuerpos pueden ser sin el pensamiento, he preferido decir que el pensamiento no pertenece a la naturaleza del cuerpo, que concluir que es un modo de él, porque yo veía otros (a saber, aquellos de los hombres) que piensan; porque, para decir verdad, nunca he visto ni comprendido que los cuerpos humanos tuviesen pensamientos, sino más bien que son los mismos hombres los que piensan y tienen cuerpos. Y he reconocido que eso se hace por la composición y la reunión de la sustancia que piensa con la corporal; porque, al considerar por separado la naturaleza de la sustancia que piensa, no he notado nada en ella que pudiese pertenecer al cuerpo, y nada he encontrado en la naturaleza del cuerpo, considerada por completo sola, que pueda pertenecer al pensamiento. Sino que, por el contrario, al examinar todos los modos, tanto del cuerpo como del espíritu, yo no he encontrado uno solo cuyo concepto no dependiese por entero del concepto mismo de la cosa de la cual es modo. Igualmente, del hecho de que veamos con frecuencia dos cosas juntas, no se puede por ello inferir que no sean más que una misma cosa; pero del hecho de que veamos alguna vez una de esas cosas sin la otra, se puede muy bien concluir que son diversas. Y la potencia de Dios no tiene por qué impedirnos sacar

9 1ª y 2ª edición: no hay punto aparte.

esta consecuencia; porque no es menos contradictorio pensar que cosas que concebimos clara y distintamente como dos cosas diversas sean hechas una misma cosa en esencia y sin ninguna composición, que pensar que se pueda separar lo que no es de ninguna manera distinto. Por lo tanto, si Dios les ha otorgado a algunos cuerpos la facultad de pensar (como en efecto la ha otorgado a los de los hombres), él puede, cuando lo quiera, separarla de ellos, y así ella no deja de ser realmente distinta de esos cuerpos.[10]

Y no me extraño por haber comprendido en otro tiempo muy bien, aun antes de que me hubiese librado de los prejuicios de mis sentidos, *que dos y tres sumados hacen el número cinco, y que cuando de cosas iguales se substraen cosas iguales, los residuos son iguales,* y muchas cosas semejantes, aunque entonces yo no pensara que el alma del hombre fuese distinta de su cuerpo: porque veo muy bien que lo que hizo que en mi infancia yo no hubiera dado juicios falsos en lo tocante a estas proposiciones que son recibidas generalmente 243
por todo el mundo, ha sido porque en ese entonces yo no las usaba, y porque los niños no aprenden a sumar dos y tres sin que sean capaces de juzgar que hacen el número de cinco, etc. Por el contrario, desde mi más tierna juventud he concebido el espíritu y el cuerpo (de los cuales yo veía confusamente que estaba compuesto) como una sola y misma cosa; y es el vicio casi ordinario de todos los conocimientos imperfectos el juntar en uno muchas cosas y tomarlas todas por una sola; por eso hay que tomarse luego el trabajo de separarlas y, mediante un examen más exacto, distinguirlas de las demás.[11]

Pero yo me extraño enormemente de que personas muy doctas y *acostumbradas desde hace treinta años a las especulaciones metafísicas,* después de haber leído mis Meditaciones más de *siete veces,* estén persuadidas de *que si yo las leyese con el mismo espíritu con el que las examinaría si me hubiesen sido propuestas por una persona enemiga, no haría tanto caso y no tendría una opinión tan aventajada de las razones que contienen como para*

10 1ª y 2ª edición: no hay punto aparte.

11 1ª y 2ª edición: no hay punto aparte.

creer que todos deberían rendirse a la fuerza y al peso de sus verdades y encadenamientos, viendo sin embargo que ellos mismos no hacen ver ninguna falta en todos mis razonamientos. Y desde luego que me atribuyen mucho más de lo que deben, y de lo que ni siquiera se debe pensar de ningún hombre, si ellos creen que me sirvo de un análisis tal que por su medio podría destruir las demostraciones verdaderas, o darle un tal color a la falsas que nadie pudiera nunca descubrir su falsedad; ya que, por el contrario, yo declaro en voz alta que nunca he buscado otro análisis, sino aquel por cuyo medio se puede estar seguro de la certeza de las razones verdaderas, y descubrir el vicio de las falsas y capciosas. Por esto yo no me extraño tanto de ver que personas muy doctas no dan aún su aquiescencia a mis conclusiones, cuanto me alegro de ver que, después de una tan seria y frecuente lectura de mis razones, no me censuran por haber avanzado algo fuera de propósito, o por haber sacado alguna conclusión por fuera de las formas. Porque la dificultad que tienen para aceptar mis conclusiones puede atribuirse fácilmente a la costumbre inveterada de juzgar de manera distinta a lo que ellas contienen, como se ha señalado ya a propósito de los Astrónomos, que no pueden imaginarse que el Sol sea más grande que la tierra, aunque tengan razones muy ciertas que lo demuestren. Pero no veo que pueda haber otra razón por la que, ni esos Señores, ni nadie que yo sepa, haya podido hasta
244 ahora reprender algo en mis razonamientos, sino es porque son enteramente verdaderos e indubitables; teniendo sobre todo en cuenta que los principios sobre los cuales se apoyan no son oscuros ni desconocidos, al haber sido todos ellos sacados de las nociones más ciertas y más evidentes que se presentan a un espíritu al que una duda general de todas las cosas ha liberado ya de toda suerte de prejuicios; porque de allí se sigue necesariamente que en ello no puede haber errores que todo hombre de espíritu un poco mediocre no hubiese podido detectar. Y así yo pienso que no tendría una mala razón para concluir que las cosas que he escrito no se debilitan tanto por la autoridad de esas personas tan sabias, que después de haberlas leído con atención muchas veces no pueden aún dejarse persuadir por ellas, como se fortifican por

su misma autoridad, ya que, después de un examen tan exacto y de revisiones tan generales, ellos no han descubierto sin embargo ningún error o paralogismo en mis demostraciones.

Anexos

Anexo I
Resumen* de las quintas objeciones hechas por Gassendi*

470

Contra la Primera Meditación

Acerca de las cosas que pueden ser puestas en duda

SERÍA SUFICIENTE CON TENER los conocimientos sólo por inciertos y poner luego apar te los que se reconozcan como verdaderos; en lugar de considerarlos a todos como falsos, lo que es un nuevo prejuicio, y de suponer sentidos siempre infieles, un Dios engañador, un genio maligno, un sueño perpetuo, lo que resulta una ficción insostenible.

Contra la Segunda Meditación

Acerca de la naturaleza del espíritu humano; y que es más fácil de conocer que el cuerpo

I. No tenéis necesidad de un aparato tan grande para probar que sois; esto puede concluirse de toda acción, porque el nudo de la dificultad no está en saber si se existe, sino en lo que se es.

II. No hay razón para rehusarle al ser que piensa las cualidades del cuerpo, por ejemplo, la extensión o la movilidad.

III. El ser que piensa, crece y se debilita con el cuerpo; mueve los miembros y participa por consiguiente en su movimiento; puede ser un cuerpo muy sutil. Queda por probar que la facultad de pensar es incompatible con la naturaleza corporal, que el alma

de los animales es inmaterial, o que el cuerpo humano no contribuye en nada al pensamiento.

IV. No es fácil creer que el alma piense siempre; no se piensa ni durante el letargo, ni en el seno de la madre, o algunos instantes después de haber salido de allí.

V. No os concebís con un pensamiento diferente de la imaginación; os representáis a vos mismo como una sustancia pura, clara y sutil, expandida por el cuerpo, o al menos por el cerebro. Cuando decís que las cosas concebidas por la imaginación no pueden convenirle al conocimiento que tenéis de vos mismo, se trata de una afirmación por completo gratuita.

VI. No hay intelección que no sea imaginación, ni imaginación que no sea intelección.

471 VII. La facultad de sentir que colocáis entre los modos del pensamiento no es diferente en el hombre de la que hay en los animales; ahora bien, como el alma de los animales es material, la del hombre puede también serlo.

VIII. La concepción que tenéis de la sustancia de la cera es una imaginación, porque no podéis despojarla por completo, ni de la extensión, ni de la forma, ni del color. Si reconocemos hombres bajo sombreros o bajo abrigos, se trata de un acto de la imaginación más bien que del entendimiento; el perro, por lo demás, reconoce a su amo por los mismos signos.

IX. Mostráis bien que sois, pero no lo que sois. Decir que el espíritu es una cosa que piensa no es hacernos conocer la sustancia del espíritu.

Contra la Tercera Meditación

Acerca de Dios, que existe

I. La claridad de una idea no permite concluir su verdad. Los hombre tienen opiniones diferentes y cada uno concibe la suya claramente. Habría que encontrar un método que, entre las cosas concebidas claramente, permitiera distinguir las verdaderas y las falsas.

II. Todas nuestras ideas tienen un origen exterior. Aquellas que creéis innatas, como las ideas de cosas en general, de verdad y de pensamiento, no son más que generalizaciones.

III. No podéis dudar en serio de las cosas exteriores cuya existencia nos es revelada por nuestros sentidos, porque vos marcháis sobre la tierra. Las dos ideas que tenemos del Sol son igualmente verdaderas, o mejor, la que nos da la Astronomía no es una verdadera idea, porque no podríamos representarnos el Sol tal como ella nos lo demuestra.

IV. La idea de la sustancia es una idea confusa y que no podría tener más realidad objetiva que la de los accidentes, a los que les toma en préstamo todo lo que tiene de realidad, porque no se puede concebir la sustancia sino como algo extenso, figurado, coloreado, etc. La idea que tenemos de Dios no contiene más realidad objetiva que la idea de una cosa finita; la idea de sus atributos no es más que la idea agrandada de nuestras propias cualidades. Somos, por lo demás, incapaces de concebir el infinito y de formar una idea de Dios que lo represente tal como es.

V. La causa eficiente no siempre contiene su efecto; por ejemplo, el arquitecto no contiene la casa. En lo que toca a la «realidad objetiva», tomemos como ejemplo la imagen que tenéis de mí mismo; esta idea no es más que una emanación de mi propia sustancia, con la cual no se la podría comparar desde el punto de vista de la realidad. Pienso entonces, como vos, que el contenido de una idea 472
no es casi nada en comparación con su causa.

VI. No podéis dudar de que existan cosas fuera de vos, y no tenéis necesidad de razones para probarlo. No tenéis la idea de vos mismo; el entendimiento no puede entenderse, así como el ojo no puede verse. Y aunque tuvierais esa idea, no podríais sacar de ella la idea de la sustancia corporal.

VII. Pasáis de la idea de Dios a su realidad, pero la idea que se formaban los antiguos Filósofos de una infinidad de principios y de una infinidad de mundos no probaba la realidad de esos objetos. Decir que para tener una idea clara del infinito basta con concebir algo de él, es decir que haríais mi retrato dibujando la extremidad de uno de mis cabellos.

VIII. Lo que deseáis, por ejemplo el pan, no es necesariamente más perfecto que vos. Por otra parte, con respecto a la idea de Dios, las cosas que se conciben se hallan actualmente en la idea, pero no por ello en la realidad.

IX. No es necesario que una causa exterior más perfecta que vos asegure vuestra conservación mediante una especie de creación continua: hay efectos que subsisten aun cuando su causa ya no exista. Decís que las partes del tiempo no dependen unas de otras, siendo que nada se podría imaginar más indisolublemente ligado; por lo demás, el tiempo es exterior a vuestra vida y no contribuye a ella más de lo que contribuyen las olas a la conservación de las rocas que bañan. Tenéis en vos mismo un principio que os conserva, aunque no tengáis conciencia de él. No se ve por qué no precederíais de vuestros padres y, por medio de ellos, de una serie infinita de causas. El recurso al infinito es absurdo cuando las causas no pueden obrar una sin la otra, como los anillos de una cadena, pero no entre causas donde la segunda puede continuar su acción aun después de que la primera ha sido destruida. Os habéis podido formar la idea de un ser perfecto a partir de las perfecciones que hay en este mundo y que habéis agrandado.

X. La idea de Dios no es inmutable en nuestro espíritu. Decís que esta idea está en nosotros como la marca del artesano sobre su obra, pero ¿qué idea os hacéis de la forma de esa marca y de la semejanza entre la obra y el artesano? En fin, si Dios ha marcado sobre nosotros su idea ¿por qué todos los hombres tienen de ella una concepción tan diferente?

Contra la Cuarta Meditación

Acerca de lo verdadero y de lo falso

I. No se ve por qué le atribuís el error a la nada, ni por qué Dios no nos ha dado una facultad de juzgar exenta de error. Tenéis razón al decir que las causas finales no tienen ningún uso en las ciencias físicas, pero se las puede tener en cuenta en la filosofía natural.
473 Si nunca hubierais hecho uso de vuestros sentidos exteriores ¿qué sería en vos la idea de Dios?

II. Resulta difícil pretender que partes defectuosas contribuyan a la perfección del conjunto. El universo sería más perfecto si vos no estuvierais sujeto al error. Aunque el error no fuera sino una negación ¿no podía Dios, al crearos, haberlo remediado?

III. El entendimiento tiene al menos tanta extensión como la voluntad, que no podría aplicarse a algo cuya idea no tengamos. Cuando las razones del entendimiento no inclinan la voluntad de un lado o del otro, no hay ningún juicio. Si el entendimiento concibe claramente, el libre albedrío juzga sin hesitación; pero juzga con temor cuando la concepción del entendimiento es confusa.

IV. Repito que la dificultad está en distinguir en qué caso una concepción clara nos desorienta y en qué caso nos conduce bien.

Contra la Quinta Meditación

Acerca de la esencia de las cosas materiales y de la existencia de Dios

I. No se pueden separar la esencia y la existencia. No es verdad que podáis tener la idea del triángulo sin haber visto o tocado cuerpos triangulares.

II. Si la existencia pertenece a la esencia divina, con igual razón se puede pretender que la existencia pertenece también a la idea del triángulo. «Hay que señalar luego que ponéis la existencia entre las perfecciones divinas, y que no la ponéis entre las de un triángulo o de una montaña, aunque ella sea sin embargo, según la manera de ser de cada uno, tanto la perfección del uno como del otro. Pero, para decir verdad, ya sea que consideréis la existencia en Dios, ya sea que la consideréis en algún otro sujeto, ella no es una perfección, sino sólo una forma o un acto sin el cual no pueden haber perfecciones.» Decís que la existencia de Dios resulta de su esencia con tanta necesidad, como la igualdad de los ángulos con dos rectos resulta de la esencia del triángulo; pero la necesidad de esta segunda consecuencia puede ser reconocida mediante demostración. Lo mismo debería ser para la primera.

III. Hacéis descansar la verdad sobre la existencia de Dios; pero antes estabais plenamente convencido de las verdades geométricas

y de la del *cogito*. Muchas personas dudan de Dios, pero nadie duda de las demostraciones de la geometría.

Contra la Sexta Meditación

Acerca de la existencia de las cosas materiales

474 ***y de la distinción real entre el alma y el cuerpo del hombre***

I. La inteligencia y la imaginación corren la misma suerte en cuanto a la claridad; sólo difieren en grado. No concebís mejor el quiliágono de lo que lo imagináis; no hacéis más que enunciar una palabra.

II. Si los sentidos nos engañan, también nos muestran la verdad.

III. Como podéis concebiros sin vuestro cuerpo, pensáis que sois distinto de él; pero se trata de saber si no sois más que un cuerpo muy sutil expandido en el otro.

IV. ¿Cómo podría ser recibida en vos la imagen representativa del cuerpo, que es extensa, si sois inextenso? Por otra parte ¿podéis ser sin extensión, puesto que estáis en todas las partes de vuestro cuerpo; y si no sois corporal, cómo podéis mover el cuerpo?

V. La unión entre un ser corporal y un ser incorporal sería imposible. Si vos fuerais simple e indivisible no podríais sufrir, porque el dolor no es sino una separación de partes.

VI. Estoy de acuerdo con vos en la creencia que hay que tener en lo que nos muestran con más frecuencia los sentidos, en la distinción entre la vigilia y el sueño, en fin, en las debilidades de nuestra naturaleza.

Anexo II
Respuestas del autor a las quintas objeciones

474

Hechas por el Señor Gassendi[1]

El Señor Descartes al Señor Gassendi

SEÑOR,

HABÉIS IMPUGNADO MIS MEDITACIONES con un discurso tan elegante y tan cuidadosamente escogido, y que me ha parecido tan útil para esclarecer más aún su verdad, que creo que os debo mucho por haber asumido el trabajo de poner en ellas la mano, y me hallo muy obligado con el Reverendo Padre Mersenne por haberos animado a hacerlo. Porque él ha reconocido muy bien, él que siempre ha sido tan curioso para buscar la verdad, sobre todo cuando ella puede servir para aumentar la gloria de Dios, que no había medio más apropiado para juzgar la verdad de mis demostraciones, que someterlas al examen y a la censura de algunas personas reconocidas como doctas por encima de las demás, para ver si yo podía responder de manera pertinente a todas las dificultades que podrían serme propuestas. Con este propósito él animó a muchos y lo ha obtenido de algunos, y yo me regocijo 475
de que vos hayáis también dado aquiescencia a su solicitud. Porque,

1 Las respuestas de Descartes se dan en su texto completo. Recuérdese que la paginación corresponde a la edición de La Pléiade (Descartes. *Oeuvres et Lettres*. Paris: Gallimard, 1953).

aunque no hayáis empleado tanto las razones de un filósofo para refutar mis opiniones, como los artificios de un orador para eludirlas, ello no deja de serme muy agradable, y tanto más, cuanto que de ahí conjeturo que resulta difícil aportar en mi contra razones diferentes de las que se hallan contenidas en las precedentes objeciones que habéis leído. Porque, ciertamente, si hubiera habido algunas, no se os hubieran escapado; y me imagino que todo vuestro propósito en esto no ha sido más que advertirme de los medios de los que podrían servirse para eludir mis razones, aquellas personas cuyo espíritu está tan sumergido y adherido a los sentidos, que no pueden concebir nada sino imaginando, y que, por lo tanto, no son aptas para las especulaciones metafísicas, y al mismo tiempo darme lugar para prevenirlas. Por ello, al responderos aquí, no penséis que estimo que estoy respondiendo a un perfecto y sutil filósofo, tal como sé que vos lo sois; sino que, como si fuerais del número de esos hombres carnales de los que tomáis en préstamo el rostro, os dirigiré únicamente la respuesta que quisiera darles a ellos.

Acerca de las cosas que se han objetado contra la Primera Meditación

Vos decís que aprobáis el propósito que he tenido de liberar el espíritu de sus antiguos prejuicios, propósito que en efecto es tal, que nadie puede encontrar en él nada qué reprochar; pero quisierais que yo me hubiera librado de él «simplemente y con pocas palabras», es decir, «con negligencia y sin tantas precauciones»; como si fuera una cosa tan fácil liberarse de todos los errores de los que estamos imbuidos desde nuestra infancia, y se pudiera hacer con demasiada exactitud lo que no se duda que deba hacerse. Empero, veo ciertamente muy bien cómo habéis querido indicarme que hay muchos que dicen sólo de boca que se debe evitar con cuidado la prevención, pero que sin embargo nunca la evitan, porque no se esfuerzan para deshacerse de ella,
476 y se persuaden de que no debe tenerse por prejuicio aquello que una vez recibieron por verdadero. Desde luego que vos jugáis aquí perfectamente su personaje y no omitís nada de lo que ellos po-

drían objetarme, pero sin embargo no decís nada que al menos huela un poco a filósofo. Porque allí donde vos decís que no había «necesidad de fingir un Dios engañador, ni que yo dormía», un filósofo se hubiera creído obligado a añadir la razón por la cual eso no puede ser puesto en duda, o si no la tuviese, como en verdad no la tiene, se hubiera abstenido de decirlo. Tampoco hubiera añadido que bastaba en ese lugar con alegar como razón de nuestra desconfianza la poca luz del espíritu humano, o la debilidad de nuestra naturaleza; ya que de nada sirve, para corregir nuestros errores, decir que nos engañamos debido a que nuestro espíritu no es muy clarividente o que nuestra naturaleza es débil; porque es lo mismo que si dijéramos que erramos porque estamos sujetos al error. Y desde luego que no se puede negar que es más útil poner atención, como yo lo he hecho, a todas las cosas donde puede suceder que nos equivoquemos, por temor a que les otorguemos nuestra confianza con demasiada ligereza. Un filósofo tampoco hubiera dicho que «al tener por falsas todas las cosas, yo no me despojo tanto de mis antiguos prejuicios, cuanto me revisto con otro muy nuevo»; o bien, él hubiera intentado en primer lugar mostrar que tal suposición podía inducirnos al error; pero, muy al contrario, vos afirmáis poco después que no es posible que yo pueda obtener esto de mí, como es dudar de la verdad y la certeza de aquellas cosas que he supuesto que son falsas; es decir, que yo pueda revestirme con ese nuevo prejuicio del que teníais aprensión de que me dejase prevenir. Y un filósofo no se extrañaría más por esta suposición, que por ver alguna vez a alguien que, para rectificar una vara curva, la dobla en sentido contrario; porque no ignora que con frecuencia se toman así las cosas falsas por verdaderas, con el propósito de aclarar más la verdad, como cuando los Astrónomos imaginan en el cielo un ecuador, un zodíaco y otros círculos, o los geómetras añaden nuevas líneas a las figuras dadas, y también con frecuencia los filósofos en muchas ocasiones; y quien llama a esto «recurrir a una máquina, forjar ilusiones, buscar desvíos y novedades», y quien dice que eso es 477
«indigno del candor de un filósofo y del celo por la verdad», muestra muy bien que él mismo no quiere servirse de ese candor

filosófico, ni utilizar las razones, sino únicamente ponerle a las cosas el maquillaje y los colores de la retórica.

Acerca de las cosas que se han objetado contra la Segunda Meditación

1. Continuáis divirtiéndoos aquí con artificios y disfraces retóricos, en lugar de pagarnos con buenas y sólidas razones; porque fingís que yo me burlo, cuando hablo seriamente, y tomáis como dicho en serio y con alguna afirmación de verdad, lo que no he propuesto sino a manera de interrogación y según la opinión vulgar, para realizar luego sobre ello una investigación más exacta. Porque, cuando yo dije que era necesario «tener por incierto, y hasta por falso, todos los testimonios que recibimos de los sentidos», lo dije seriamente; y ello es tan necesario para entender bien mis Meditaciones, que quien no pueda, o no quiera admitirlo, no es capaz de decir algo en contra que pueda merecer respuesta. Pero hace falta, sin embargo, atender a la diferencia que hay entre las acciones de la vida y la búsqueda de la verdad, diferencia que tantas veces he inculcado; porque cuando se trata de la conducción de la vida, sería una cosa por completo ridícula no referirse a los sentidos; de ahí proviene que se haya hecho siempre burla de aquellos escépticos que se desinteresaban hasta tal punto de todas las cosas del mundo, que, para impedir que se arrojasen ellos mismos a los precipicios, debían ser cuidados por sus amigos; y por ello he dicho en alguna parte: «que una persona con buen sentido no podía dudar seriamente de esas cosas»; pero cuando se trata de la búsqueda de la verdad y de saber qué cosas pueden ser conocidas con certeza por el espíritu humano, resulta sin duda contrario por completo a la razón no querer rechazar con seriedad esas cosas como inciertas, y hasta como falsas, para darse cuenta de que aquellas que no pueden ser rechazadas así son en eso mismo más seguras y, con respecto a nosotros, más conocidas y más evidentes.

478 En cuanto a que yo haya dicho que «todavía no conocía suficientemente lo que es una cosa que piensa», no es verdad, como

vos decís, que yo lo haya dicho en verdad[2], porque lo he explicado en su lugar; ni tampoco que yo haya dicho que no dudaba de ninguna manera en qué consistía la naturaleza del cuerpo, y que no le atribuía la facultad de moverse a sí mismo; ni tampoco que imaginaba el alma como un viento o un fuego, y otras cosas semejantes que sólo enuncié en ese lugar según la opinión vulgar, para hacer ver luego que eran falsas. Empero ¿con qué fidelidad decís que «yo atribuyo al alma las facultades de caminar, de sentir, de alimentarse», etc., para que añadáis inmediatamente después de estas palabras: «os concedo todo eso, con tal de que nos precavamos de vuestra distinción entre el espíritu y el cuerpo»? porque en ese mismo lugar yo he dicho en términos expresos que la nutrición sólo debía ser atribuida al cuerpo; y, en lo que corresponde al sentimiento y al caminar, yo los atribuyo también, en su mayor parte, al cuerpo, y no atribuyo nada al alma de lo que les concierne, sino únicamente lo que es un pensamiento.

Además ¿qué razón tenéis para decir que «no era necesario un aparato tan grande para probar mi existencia»? En verdad, pienso tener una razón muy grande para conjeturar de vuestras mismas palabras que el aparato del que me he servido no ha sido aún todo lo grande que hacía falta, porque todavía no he logrado que comprendáis bien el asunto; porque, cuando vos decís que yo hubiera podido concluir la misma cosa de cada una de mis demás acciones, indiferentemente, os equivocáis mucho, porque no hay ni una, exceptuado el pensamiento, de la que yo esté por entero cierto, entiendo que con esa certeza metafísica, única de la que se trata aquí. Porque, por ejemplo, no sería buena esta consecuencia: *paseo, luego soy,* sino en tanto que el conocimiento interior que tengo de ello es un pensamiento, del cual solamente resulta cierta esa conclusión, y no del movimiento del cuerpo, que a veces puede ser falso, como en nuestros sueños, aunque entonces parezca que paseamos; de manera que del hecho de que yo pienso que paseo, puedo muy bien inferir la existencia de mi espíritu que tiene ese

2 El texto latino dice: *non bonâ fide ut seriò dictum accipis* (de mala fe lo tomas como dicho en serio).

pensamiento, pero no la de mi cuerpo que pasea. Y lo mismo pasa con todas las demás.

479 II. Comenzáis luego a interrogarme con una figura retórica bastante agradable, que se llama prosopopeya, ya no como un hombre completo, sino como un alma separada del cuerpo; con lo cual parece que me habéis querido advertir que esas objeciones no parten del espíritu de un sutil filósofo, sino del de un hombre atado a los sentidos y a la carne. Decidme entonces, os ruego, oh carne, o quien seáis, y cualquiera sea el nombre con que queráis que se os llame ¿tenéis tan poco comercio con el espíritu que no habéis notado el lugar donde he corregido esa imaginación vulgar por la cual se finge que la cosa que piensa es semejante al viento o a algún otro cuerpo de esa clase? Porque yo la corregí sin duda alguna cuando hice ver que se puede suponer que no hay viento, ni fuego, ni ningún otro cuerpo en el mundo, y que sin embargo, sin cambiar esa suposición, todas las cosas por las cuales conozco que soy una cosa que piensa no dejan de permanecer enteras. Por lo tanto, todas las cuestiones que me hacéis luego, por ejemplo: «¿Por qué yo no podría entonces ser un viento? ¿Por qué no llenar un espacio? ¿Por qué no ser movido de muchas maneras?» y otras semejantes, son tan vanas y tan inútiles que no tienen necesidad de respuesta.

III. Lo que vos añadís enseguida no tiene más fuerza, a saber: «si soy cuerpo sutil y delicado ¿por qué no podría ser alimentado?» y el resto. Porque yo niego en absoluto que yo sea un cuerpo. Y para terminar de una vez por todas con estas dificultades, ya que casi siempre me objetáis la misma cosa y no combatís mis razones, sino que, disimulándolas como si fueran de poco valor, o considerándolas imperfectas y defectuosas, tomáis de allí ocasión para hacer muchas objeciones que las personas poco versadas en filosofía acostumbran oponer a mis conclusiones, o a otras que se les asemejan, o que ni siquiera tienen nada en común con ellas, objeciones que, o están alejadas del asunto, o han sido ya refutadas y resueltas en su lugar, no es necesario que yo responda a cada una de vuestras solicitudes, porque de lo contrario habría que repetir cien veces las mismas cosas que he escrito antes. Más bien, daré satisfacción sólo

en pocas palabras a aquellas que me parece que podrán detener a 480
personas un poco entendidas. Y en cuanto a quienes no se adhieren tanto a la fuerza de las razones, como a la multitud de palabras, no hago tanto caso de su aprobación como para querer perder el tiempo buscando adquirirla con discursos inútiles.

En primer lugar, pues, señalaré aquí que no se os cree cuando afirmáis con tanta osadía y sin prueba alguna que el espíritu crece y se debilita con el cuerpo; porque del hecho de que no actúe tan perfectamente en el cuerpo de un niño como en el de un hombre perfecto, y que con frecuencia sus acciones puedan ser impedidas por el vino y por otras cosas corporales, sólo se sigue que mientras está unido al cuerpo se sirve de él como de un instrumento para hacer esa clase de operaciones en las que se ocupa de ordinario, pero no que el cuerpo lo haga más o menos perfecto de lo que es en sí; y la consecuencia que sacáis de allí no es mejor que si, por el hecho de que un artesano no trabaja bien cada vez que se sirve de un mal utensilio, infirierais que él toma en préstamo su habilidad y la ciencia de su arte de la bondad de su instrumento.

Hay que señalar también que no me parece, oh carne, que sepáis de ninguna manera lo que es usar la razón, puesto que para probar que el informe o la fe de mis sentidos no deben serme sospechosos, decís que, «aunque sin yo servirme del ojo, me ha parecido a veces que sentía cosas que no se pueden sentir sin él, sin embargo no he experimentado siempre la misma falsedad»; como si no fuera fundamento suficiente para dudar de algo haber reconocido en él alguna vez el error, y como si se pudiera hacer que todas las veces que nos equivoquemos pudiéramos apercibirnos de ello; visto que, por el contrario, el error no consiste sino en que no parece como tal. En fin, ya que me exigís con frecuencia razones, cuando vos mismo no tenéis ninguna y os correspondía sin embargo tenerlas, me veo obligado a advertiros que para filosofar bien no hay necesidad de probar que son falsas todas esas cosas que no aceptamos como verdaderas porque su verdad no nos es conocida; sino que sólo hay que fijarse con gran cuidado para no recibir por verdadero nada que no podamos demostrar que es tal. Y así, cuando percibo que soy una 481
sustancia que piensa, y cuando formo un concepto claro y distinto

de esa sustancia, en el cual no hay nada en el contenido de todo lo que pertenece al contenido de la sustancia corporal, eso me basta por completo para afirmar que, en tanto que me conozco, yo no soy más que una cosa que piensa; y es todo lo que he afirmado en la segunda Meditación, de la cual se trata ahora: y yo no he tenido que admitir que esa sustancia que piensa fuera un cuerpo sutil, puro, delicado, etc., ya que no tuve entonces ninguna razón que me persuadiera de ello; si vos tenéis alguna, os corresponde enseñárnosla, y no exigirme que pruebe que es falsa una cosa que yo no he tenido otra razón para no admitirla, sino que me era desconocida. Porque hacéis lo mismo que si, al decir que estoy ahora en Holanda, dijeseis que no se me debe creer si no pruebo al mismo tiempo que no estoy en China, ni en alguna otra parte de mundo; ya que tal vez podría ser que un mismo cuerpo, por la omnipotencia de Dios, esté en varios lugares. Y cuando añadís que debo también probar que las almas de los animales no son corporales y que el cuerpo no contribuye en nada al pensamiento, hacéis ver que no solamente ignoráis a quién le corresponde la obligación de probar algo, sino también que no sabéis lo que cada uno debe probar; porque, por mí, yo no creo, ni que las almas de los animales no sean corporales, ni que el cuerpo no contribuya en nada al pensamiento; sino que digo únicamente que no es aquí el lugar para examinar esas cosas.

IV. Vos buscáis aquí oscuridad por el equívoco que hay en la palabra *alma;* pero yo la he aclarado tantas veces con nitidez, que me da vergüenza repetirlo aquí; voy a decir por ello solamente que los nombres han sido impuestos de ordinario por personas ignorantes, lo que hace que no les convengan siempre con bastante propiedad a las cosas que significan; sin embargo, una vez que son recibidos, no tenemos libertad para cambiarlos, sino que sólo podemos corregir sus significados cuando vemos que no se los entiende bien. Así, dado que tal vez los primeros autores de los nombres no distinguieron en nosotros ese principio por el que somos alimentados,
482 crecemos y hacemos sin el pensamiento todas las demás funciones que nos son comunes con los animales, de aquel por el que pensamos, ellos llamaron a uno y otro con el único nombre de *alma;* y viendo luego que el pensamiento era diferente de la nutrición,

llamaron con el nombre de *espíritu* a esa cosa que en nosotros tiene la facultad de pensar, y creyeron que era la parte principal del alma. Pero yo, al darme cuenta de que el principio por el cual somos alimentados es por completo distinto de aquel por el cual pensamos, he dicho que el nombre de *alma*, cuando es tomado conjuntamente por el uno y el otro, es equívoco, y que para tomarlo precisamente por ese primer acto, o por esa *forma principal del hombre*, debe entenderse solamente de ese principio por el cual pensamos: también yo lo he llamado con más frecuencia con el nombre de *espíritu*, para evitar ese equívoco y esa ambigüedad. Porque no considero al *espíritu* como una parte del alma, sino como esa alma completa que piensa.

Vos decís, empero, que anheláis saber si «no estimo entonces que el alma piensa siempre». Pero ¿por qué no pensaría siempre, puesto que es una sustancia que piensa? ¿Y qué maravilla hay en que no nos acordemos de los pensamientos que ha tenido en el vientre de nuestras madres, o durante un letargo, etc., puesto que no nos acordamos ni siquiera de muchos pensamientos que sabemos muy bien que hemos tenido siendo adultos y estando sanos y despiertos, cuya razón es que, para acordarse de los pensamientos que el espíritu ha concebido alguna vez mientras está unido al cuerpo, es necesario que queden algunos vestigios de él impresos en el cerebro, hacia los cuales se vuelve el espíritu y, aplicándoles el pensamiento, viene a acordarse? Ahora bien ¿que habría de maravilloso si el cerebro de un niño o de un letárgico no es apropiado para recibir tales impresiones?

En fin, donde yo he dicho «que tal vez podría ser que lo que aún no conozco (a saber, mi cuerpo) no sea diferente de mí a quien conozco (a saber, de mi espíritu), que no sé nada de ello, que no disputo sobre ello, etc.», me objetáis: «Si no lo sabéis, si no disputáis sobre ello ¿por qué decís que no sois nada de todo eso?» Donde no es verdad que yo haya avanzado algo que no supiese; porque, 483
todo lo contrario, dado que entonces no sabía si el cuerpo era una misma cosa que el espíritu, o si no lo era, no quise avanzar nada, sino que sólo consideré al espíritu, hasta que, por fin, en la misma Meditación, no simplemente avancé, sino que demostré muy cla-

ramente que era realmente distinto del cuerpo. Pero en esto vos mismo falláis mucho, ya que, sin tener la más mínima razón para mostrar que el espíritu no es distinto del cuerpo, no dejáis de avanzarlo sin ninguna prueba.

V. Lo que yo he dicho de la imaginación es suficientemente claro si se quiere prestarle atención, pero no es de maravillarse si parece oscuro a quienes nunca meditan y no hacen ninguna reflexión sobre lo que piensan. Sin embargo, tengo que advertirles que las cosas que he afirmado que no pertenecen a ese conocimiento que tengo de mí mismo, no se contradicen con aquellas que había dicho antes que no sabía si pertenecían a mi esencia, ya que son dos cosas por entero diferentes, pertenecer a mi esencia y pertenecer al conocimiento que tengo de mí mismo.

VI. Todo lo que vos alegáis aquí, oh bondadosa carne, no me parece que sean objeciones, sino más bien algunas murmuraciones que no tienen necesidad de réplica.

VII. Continuáis aquí todavía con vuestras murmuraciones, pero no es necesario que me detenga en ellas más de lo que he hecho con las otras. Porque todas las preguntas que vos hacéis sobre los animales están fuera de propósito, y no es aquí el lugar para examinarlas; ya que el espíritu, meditando en sí mismo y reflexionando sobre lo que él es, puede muy bien experimentar que piensa, pero no si los animales tienen pensamientos o si no los tienen; y nada puede descubrir de ello, sino cuando, al examinar las operaciones de aquellos, se remonta de los efectos hacia sus causas. Tampoco me detengo a refutar los lugares donde me hacéis hablar de manera impertinente, ya que me basta con haber advertido al lector una vez de que vos no guardáis toda la fidelidad debida al reportar las palabras de otro. Sin embargo, con frecuencia he ofrecido la señal verdadera por la cual podemos conocer que el espíritu es diferente del cuerpo, y es que toda la esencia o toda la naturaleza del espíritu consiste únicamente en pensar, mientras que toda la naturaleza del cuerpo consiste únicamente en este punto, que el cuerpo
484 es una cosa extensa, y también que no hay absolutamente nada en común entre el pensamiento y la extensión. También con frecuencia he hecho ver muy claramente que el espíritu puede obrar

con independencia del cerebro; porque es cierto que éste no tiene uso alguno cuando se trata de formar actos de pura intelección, sino únicamente cuando se trata de sentir o de imaginar algo; y aunque, cuando el sentimiento, o la imaginación, se halla fuertemente agitada, como sucede cuando el cerebro está perturbado, el espíritu no pueda con facilidad aplicarse a concebir otras cosas, sin embargo experimentamos que, cuando nuestra imaginación no es tan fuerte, con frecuencia no dejamos de concebir algo por entero diferente de lo que imaginamos, como cuando en medio de nuestros sueños percibimos que soñamos; porque entonces el que soñemos es un efecto de nuestra imaginación, pero lo que nos hace percibir nuestras ensoñaciones es obra que sólo pertenece al entendimiento.

VIII. Aquí, como con frecuencia en otros lugares, vos hacéis ver únicamente que no entendéis lo que tratáis de reprender; porque yo no hice abstracción del concepto de la cera con relación al de sus accidentes, sino que más bien quise mostrar cómo su sustancia es exhibida por sus accidentes, y cuánto su percepción, cuando es clara y distinta, y una exacta reflexión nos la vuelve manifiesta, difiere de la percepción vulgar y confusa. Y no veo, oh carne, en qué argumento os fundáis para afirmar con tanta certeza que un perro discierne y juzga de la misma manera que nosotros, a no ser porque, al ver que él también está compuesto de carne, os persuadís de que las mismas cosas que hay en vos se encuentran también en él. En cuanto a mí, que no reconozco en un perro ningún espíritu, no pienso que haya en él nada semejante a las cosas que pertenecen al espíritu.

IX. Me extraña que confeséis que todas las cosas que considero en la cera prueban bien que conozco de manera distinta que soy, pero no qué sea yo o cuál sea mi naturaleza, ya que lo uno no se demuestra sin lo otro. Y yo no veo qué más podéis desear, con respecto a esto, sino que se os diga qué olor o qué sabor tiene el espíritu humano, o de qué sal, azufre o mercurio está compuesto; porque queréis que, como por una especie de operación química, lo pasemos por el alambique a la manera del vino, para saber lo 485
que entra en la composición de su esencia. Lo cual es ciertamente digno de vos, oh carne, así como de todos los que, al no concebir

nada sino muy confusamente, no saben lo que se debe investigar en cada cosa. Pero en cuanto a mí, nunca he pensado que para volver manifiesta a una sustancia fuera necesaria otra cosa diferente de descubrir sus diversos atributos; de manera que, entre más atributos conocemos de alguna sustancia, más perfectamente conocemos también su naturaleza; y así como podemos distinguir muchos atributos diversos en la cera: uno, que es blanca, otro, que es dura, otro, que de dura se vuelve líquida, etc.; así también hay otros tanto en el espíritu: uno, que tiene la virtud de conocer la blancura de la cera, otro, que tiene la virtud de conocer su dureza, otro que puede conocer el cambio de esa dureza o la licuefacción, etc., porque alguien puede conocer la dureza sin que por ello haya de conocer la blancura, como un ciego de nacimiento, y así de lo demás. De donde se ve con claridad que no hay ninguna cosa de la que se conozcan tantos atributos como de nuestro espíritu, ya que tantos como se conozcan en otras cosas, otros tantos se pueden contar en el espíritu del que los conozca; por lo tanto, su naturaleza es más conocida que la de cualquier otra cosa.

En fin, vos me argumentáis aquí de paso que, no habiendo admitido yo nada en mí sino el espíritu, hablo sin embargo de la cera que veo y que toco, lo que sin embargo no puede hacerse sin ojos ni sin manos; pero habéis debido tener en cuenta que expresamente he advertido que aquí no se trata de la vista o del tacto que se hacen por intermedio de los órganos corporales, sino sólo del pensamiento de ver y tocar, que no tiene necesidad de órganos, como lo experimentamos todas las noches en nuestros sueños; y desde luego que vos lo habéis tenido en cuenta, pero sólo habéis querido hacer ver cuántos absurdos y cuántas cavilaciones injustas son capaces de inventar quienes no trabajan tanto para concebir bien una cosa, como para impugnarla y contradecirla.

486 **Acerca de las cosas que se han objetado contra la Tercera Meditación**

1. ¡Animo! al fin aportáis aquí contra mí alguna razón, lo que no he notado que hayáis hecho hasta aquí; porque, para probar que no es una regla cierta «que las cosas que concebimos muy clara y

muy distintamente son todas verdaderas», vos decís que una cantidad de grandes espíritus, que parece que debían haber conocido muchas cosas muy clara y muy distintamente, han estimado que la verdad estaba oculta en el seno del mismo Dios, o en lo profundo de los abismos; en lo cual confieso que está muy bien argumentar con la autoridad de otro; pero deberíais acordaros, oh carne, que habláis aquí a un espíritu que se halla tan desprendido de las cosas corporales, que ni siquiera sabe si ha habido hombres antes de él, y que, por lo tanto, no se conmueve mucho con su autoridad. Lo que vos alegáis enseguida acerca de los escépticos es un lugar común que no está mal, pero que no prueba nada; como tampoco lo que decís que hay personas que mueren por defender sus falsas opiniones, porque no se podría probar que conciben clara y distintamente lo que afirman con tanta obstinación. En fin, lo que añadís de que no se debe trabajar tanto para confirmar la verdad de esa regla, como para ofrecer un buen método para conocer si nos equivocamos o no cuando pensamos concebir con claridad algo, es muy verdadero; pero yo también mantengo haberlo hecho exactamente en su lugar, primeramente, al descartar los prejuicios, luego, al explicar todas las ideas principales, y, en fin, al distinguir las claras y distintas de las que son oscuras y confusas.

II. Yo admiro sin duda vuestro razonamiento por el que queréis probar que todas nuestras ideas son extranjeras o vienen de fuera, y que no hay ninguna que hayamos formado, «porque, decís, el espíritu no sólo tiene la facultad de concebir las ideas extranjeras; sino que tiene también la de juntarlas, dividirlas, extenderlas, acortarlas, componerlas, etc., de muchas maneras»; de donde concluís que la idea de una quimera que el espíritu hace al componer, dividir, etc., no es hecha por él, sino que viene de 487
fuera o es extranjera. Pero de la misma manera podríais también probar que Praxíteles no ha hecho ninguna estatua, ya que no tuvo de él el mármol sobre el cual las pudo tallar; y se podría también decir que vos no habéis hecho estas objeciones, porque las habéis compuesto de palabras que no habéis inventado, sino que habéis tomado en préstamo de otro. Pero en verdad, ni la forma de una quimera consiste en las partes de una cabra o de un león, ni la de

vuestras objeciones en cada una de las palabras de las que os servís, sino únicamente en la composición y el arreglo de las cosas. Me causa admiración también que sostengáis que la idea de lo que se llama en general una *cosa* no pueda estar en el espíritu, «si las ideas de un animal, de una planta, de una piedra y de todos los universales no están allí juntas»; como si para conocer que soy una cosa que piensa, yo debiera conocer los animales y las plantas, puesto que debo conocer lo que se llama una *cosa,* o bien, lo que es en general una *cosa*. Vos no sois tampoco más verdadero en todo lo que decís con respecto a la verdad. Y, en fin, puesto que impugnáis únicamente cosas de las que no he afirmado nada, os armáis en vano contra fantasmas.

III. Para refutar las razones por las que yo he estimado que se podía dudar de la existencia de las cosas materiales, vos preguntáis aquí «por qué entonces yo camino sobre la tierra, etc.»; en lo cual es evidente que recaéis en la primera dificultad; porque colocáis como fundamento lo que se halla en controversia y tiene necesidad de prueba, a saber, que es tan cierto que camino sobre la tierra, que no se puede en manera alguna dudar de ello.

Y cuando, a las objeciones que yo me he hecho y cuya solución he dado, vos queréis añadir esta otra, a saber, «¿por qué entonces en un ciego de nacimiento no hay idea del color, o en un sordo, idea de los sonidos y de la voz?», hacéis ver muy bien que no tenéis ninguna que sea consecuente; porque ¿cómo sabéis que en un ciego de nacimiento no hay ninguna idea del color? ya que a veces experimentamos que, aunque tengamos los ojos cerrados, se excitan sin embargo en nosotros sentimientos de color y de luz; y aunque se os
488 concediese lo que decís, quien negare la existencia de las cosas materiales ¿no tendría también una razón tan buena para decir que un ciego de nacimiento no tiene ideas de los colores porque su espíritu está privado de la facultad de formarlas, como la que tenéis vos para decir que no tiene ideas de ellos porque está privado de la vista?

Lo que añadís sobre las dos ideas del sol no prueba nada, pero cuando las tomáis ambas por una sola porque se refieren al mismo sol, es lo mismo que si dijeseis que lo verdadero y la falso no difieren cuando se dicen de una misma cosa; y cuando negáis

que se deba llamar con el nombre de idea a la que inferimos de las razones de la astronomía, restringís el nombre de idea sólo a las imágenes dibujadas en la fantasía, en contra de lo que yo he establecido expresamente.

IV. Vos hacéis lo mismo cuando negáis que se pueda tener una idea verdadera de sustancia, porque, decís, la sustancia no se percibe por la imaginación sino por sólo el entendimiento. Sin embargo yo he protestado ya muchas veces, oh carne, que no quería habérmelas con quienes no quieren servirse sino de la imaginación y no del entendimiento.

Pero allí donde decís que «la idea de la sustancia no tiene realidad que no haya tomado en préstamo de las ideas de los accidentes bajo los cuales, o a la manera de los cuales, es concebida», hacéis ver claramente que no tenéis ninguna que sea distinta, porque la sustancia no puede nunca ser concebida a la manera de los accidentes, ni tomar de ellos su realidad; todo lo contrario, los accidentes son por lo común concebidos por los filósofos como sustancias, a saber, cuando los conciben como reales; porque no se les puede atribuir a los accidentes ninguna realidad (es decir, ninguna entidad más que modal), que no sea tomada en préstamo de la idea de la sustancia.

En fin, allí donde decís que «nosotros no formamos la idea de Dios sino sobre lo que hemos aprendido y escuchado de los otros», atribuyéndole, siguiendo su ejemplo, las mismas perfecciones que hemos visto que los otros le atribuyen, yo hubiese querido que hubierais añadido también de dónde tuvieron entonces esta misma idea de Dios los primeros hombres de quienes aprendimos y escuchamos estas cosas. Porque si ellos la tuvieron de ellos mismos ¿por qué nosotros no la podríamos tener de nosotros mismos? Ya que, si 489
Dios se las reveló, Dios, por consiguiente, existe.

Y cuando añadís que «quien dice una cosa infinita le atribuye a una cosa que no comprende un nombre que tampoco entiende», no hacéis distinción entre la intelección conforme al alcance de nuestro espíritu, tal como cada uno reconoce suficientemente que tiene en sí del infinito, y la concepción entera y perfecta de las cosas, es decir, que comprende todo lo que hay en ellas de inteligible, la cual es tal que nadie la ha tenido nunca, no solamente del infinito,

sino ni siquiera de ninguna de las cosas que hay en el mundo por pequeña que sea; y no es verdad que concibamos el infinito mediante la negación de lo finito, ya que, al contrario, toda limitación contiene en sí la negación del infinito.

Tampoco es verdad que «la idea que nos representa todas las perfecciones que atribuimos a Dios no tiene más realidad objetiva de la que tienen las cosas finitas». Porque vos mismo confesáis que todas esas perfecciones son amplificadas por nuestro espíritu para que puedan ser atribuidas a Dios; ¿pensáis entonces que las cosas así amplificadas no son mayores que las no amplificadas? y ¿de dónde nos puede venir esa facultad de amplificar todas las perfecciones creadas, es decir, de concebir algo mayor y más perfecto de lo que son ellas, sino únicamente de que tenemos en nosotros la idea de una cosa mayor, a saber, de Dios mismo? Y en fin, tampoco es verdad que Dios sería poca cosa si no fuera mayor de lo que lo concebimos; porque concebimos que es infinito, y no puede haber nada mayor que el infinito. Empero, vos confundís la intelección con la imaginación, y fingís que imaginamos a Dios como cierto gigante grande y poderoso, como lo haría quien, al no haber visto nunca un elefante, se imaginaría que es semejante a un gorgojo[3] de tamaño y grosor desmesurados, lo que, con vos, yo confieso que es muy impertinente.

v. Decís aquí muchas cosas para hacer como si me contradijeras, y sin embargo no decís nada contra mí, puesto que concluís la misma cosa que yo. Empero, entremezcláis sin embargo por aquí
490 y por allá muchas cosas con las que yo no estoy de acuerdo; por ejemplo, que este axioma, *no hay nada en un efecto que no haya estado primeramente en su causa,* se deba entender más bien de la causa material que de la eficiente; porque es imposible concebir que la perfección de la forma preexista en la causa material, pero sí en la sola causa eficiente, y también que *la realidad formal de una idea sea una sustancia,* y muchas otras cosas semejantes.

3 *ciron* (gorgojo): antes del descubrimiento del microscopio se lo consideraba el animal más pequeño.

VI. Si vos tuvierais algunas razones para probar la existencia de las cosas materiales, sin duda que las hubierais indicado aquí. Pero, puesto que preguntáis únicamente «si entonces es verdad que yo estoy incierto de que haya alguna otra cosa que yo que exista en el mundo», y como fingís que no hay necesidad de buscar razones para una cosa tan evidente, y os reportáis así a vuestros antiguos prejuicios, hacéis ver mucho más claramente que no tenéis ninguna razón para probar lo que afirmáis, que si no hubierais dicho nada en absoluto. En cuanto a lo que decís respecto de las ideas, eso no tiene necesidad de respuesta, puesto que restringís el nombre de idea a las solas imágenes dibujadas en la fantasía; y yo en cambio lo extiendo a todo lo que concebimos con el pensamiento.

Pero yo os pregunto, de paso, con qué argumento probáis que «nada obra por sí mismo». Porque no acostumbráis utilizar argumentos y probar lo que decís. Eso lo probáis con el ejemplo del dedo que no se puede golpear a sí mismo, y del ojo que no se puede ver si no es en el espejo: a lo que resulta fácil responder que no es el ojo el que se ve a sí mismo, ni el espejo, sino más bien el espíritu, único que conoce tanto al espejo como al ojo, y a sí mismo. Y hasta se pueden dar también otros ejemplos entre las cosas corporales de la acción que una cosa ejerce sobre sí, como cuando un trompo gira sobre sí mismo ¿no es esta conversión una acción que ejerce sobre sí?

En fin, hay que señalar que yo no he afirmado que «las ideas de las cosas materiales se deriven del espíritu», como me lo queréis hacer creer aquí; porque mostré luego expresamente que procedían con frecuencia de los cuerpos y que por ello se prueba la existencia de las cosas corporales; sino que solamente hice ver en ese lugar que en ellas no hay tanta realidad como para que, a causa de esta máxima: «No hay nada en un efecto que no se haya dado formal o 491
eminentemente en su causa», se deba concluir que no han podido derivarse del solo espíritu; lo que vos no impugnáis de ninguna manera.

VII. Nada decís aquí que no hayáis dicho ya antes, y que yo no haya refutado por entero. Os advertiré sólo aquí, con respecto a la idea del infinito (que vos decís que no puede ser verdadera si yo no

comprendo el infinito, y que lo que conozco de él no es más que una parte del infinito, y hasta una parte muy pequeña que no representa mejor al infinito de lo que representa a un hombre entero el retrato de un simple cabello), os advertiré, digo, que resulta contradictorio que yo comprenda algo, y que lo que yo comprendo sea infinito; porque para tener una idea verdadera del infinito, éste no debe de ninguna manera ser comprendido, ya que la incomprensibilidad misma se halla contenida en la razón formal del infinito; y es sin embargo una cosa obvia que la idea que tenemos del infinito no representa sólo una de sus partes, sino al infinito entero, según como debe ser representado por una idea humana; aunque sea cierto que Dios, o alguna otra naturaleza inteligente, pueda tener de él otra mucho más perfecta, es decir, mucho más exacta y más distinta que la que los hombres tienen de él, de la misma manera que decimos que quien no es versado en geometría no deja de tener la idea de todo el triángulo cuando lo concibe como una figura compuesta de tres líneas, aunque los geómetras puedan conocer muchas otras propiedades del triángulo y notar cantidad de cosas en su idea que aquél no observa en ella. Porque, así como es suficiente concebir una figura compuesta de tres líneas para tener la idea de todo el triángulo, así mismo es suficiente concebir una cosa que no está encerrada en límites algunos, para tener una idea verdadera y entera de todo el infinito.

VIII. Aquí vos caéis en el mismo error que cuando negabais que pudiéramos tener una verdadera idea de Dios: porque, aun cuando nosotros no conozcamos todas las cosas que hay en Dios, sin embargo todo lo que conocemos que hay en él es por completo verdadero. En cuanto a lo que decís, «que el pan no es más perfecto que quien lo desea, y que del hecho de que yo conciba que algo se
492 halla actualmente contenido en una idea no se sigue que eso se halle actualmente en la cosa de la cual es idea, y también que yo juzgo sobre lo que ignoro», y otras cosas semejantes, todo eso, digo, nos muestra únicamente que vos queréis impugnar temerariamente muchas cosas cuyo sentido no comprendéis; porque, por el hecho de que alguien desee un pan, no se infiere que el pan sea más perfecto que él, sino únicamente que quien tiene necesidad de pan

es menos perfecto que cuando no tiene necesidad de él. Y del hecho que algo se halle contenido en una idea, yo no concluyo que eso exista actualmente, a no ser cuando no se pueda asignar ninguna otra causa de esa idea sino eso mismo que ella representa actualmente existente; lo cual yo he demostrado que no se puede decir de muchos mundos, ni de ninguna otra cosa cualquiera, excepto únicamente de Dios. Y tampoco juzgo sobre lo que ignoro, porque yo aporté las razones del juicio que hacía, las cuales son tales, que vos no habéis podido hasta ahora refutar la más mínima.

IX. Cuando negáis que tengamos necesidad del concurso y de la influencia continua de la causa primera para ser conservados, negáis algo que todos los metafísicos afirman como muy obvio, pero en lo cual las personas poco letradas con frecuencia no piensan, porque dirigen sus pensamientos únicamente hacia aquellas causas que se llaman en la Escuela *secundum fieri* [según el devenir], es decir, de las cuales dependen los efectos en cuanto a su producción, y no sobre aquellas que llaman *secundum esse* [según el ser], es decir, de las cuales dependen los efectos en cuanto a su subsistencia y continuación en el ser. El arquitecto es así la causa de la casa, y el padre la causa de su hijo, únicamente en cuanto a la producción; por ello, una vez acabada la obra, ella puede subsistir y permanecer sin esa causa; pero el sol es la causa de la luz que procede de él, y Dios es la causa de todas las cosas creadas, no solamente en lo que depende de la producción de ellas, sino también en lo que concierne a su conservación o su duración en el ser. Por eso él debe obrar siempre sobre su efecto de la misma manera para conservarlo en el primer ser que le ha dado. Y esto se demuestra muy claramente por lo que yo he explicado de la independencia de las partes del tiempo, lo que vos intentáis en vano de eludir al proponer la necesidad de la continuación que hay entre las partes 493
del tiempo considerado en abstracto, de la que no se trata aquí, sino únicamente del tiempo o de la duración de la cosa misma, del que no podéis negar que todos los momentos pueden ser separados de los que les siguen inmediatamente, es decir, que ella puede dejar de ser en cada momento de su duración.

Y cuando decís que hay «en nosotros suficiente virtud para hacernos perseverar mientras no sobrevenga ninguna causa corruptora», vos no caéis en la cuenta de que le atribuís a la criatura la perfección del Creador, en cuanto persevera en el ser independientemente de otro; al mismo tiempo que le atribuís al Creador la imperfección de la criatura, en cuanto que, si él quisiera alguna vez que dejáramos de ser, sería necesario que tuviera la nada como término de una acción positiva.

Lo que vos decís luego con respecto al *progreso al infinito,* a saber, que no hay «contradicción en que haya un progreso tal», lo desautorizáis inmediatamente después; porque vos mismo confesáis que es «imposible que lo haya en esa clase de causas que están conectadas y subordinadas entre ellas de tal manera que la inferior no puede obrar si la superior no la impulsa». Ahora bien, aquí no se trata sino de esta clase de causas, a saber, de las que dan y conservan el ser a sus efectos, y no de aquellas de las que los efectos no dependen sino en el momento de su producción, como son los padres; y por ello la autoridad de Aristóteles no me resulta aquí contraria, ni tampoco lo que decís de Pandora; porque vos mismo confesáis que yo puedo acrecentar y aumentar de tal manera todas las perfecciones que reconozco que se hallan en el hombre, que me será fácil reconocer que ellas me son tales que no podrían convenir a la naturaleza humana; lo que me resulta por entero suficiente para demostrar la existencia de Dios: porque sostengo que esa virtud para aumentar y acrecentar las perfecciones humanas hasta el punto en que ya no sean humanas, sino que se hallen elevadas infinitamente por encima del estado y la condición de los hombres, no podría estar en nosotros si no tuviéramos a un Dios por autor de nuestro ser. Pero, para no mentir, me extraña muy poco que no os parezca que yo haya demostrado eso con suficiente claridad;
494 porque hasta ahora no he visto que vos hayáis comprendido bien ninguna de mis razones.

X. Cuando reprendéis lo que yo he dicho, a saber, «que no se le puede añadir ni disminuir nada a la idea de Dios», me parece que no habéis atendido a lo que dicen comúnmente los filósofos, que las esencias de las cosas son indivisibles; porque la idea representa

la esencia de la cosa, a la que, si se le añade o disminuye lo que sea, se vuelve inmediatamente la idea de otra cosa: así se imaginaron antaño la idea de Pandora; así se han hecho todas las ideas de los falsos dioses por quienes no concebían como se debe la idea del verdadero Dios. Pero después de que se ha concebido una vez la idea del verdadero Dios, aunque se puedan descubrir en él nuevas perfecciones que no se habían percibido todavía, su idea sin embargo no se acrecienta o aumenta, sino que únicamente se la vuelve más distinta y más expresa, ya que todas ellas debían estar contenidas en esa misma idea que se tenía antes, puesto que se supone que era verdadera; de la misma manera que la idea del triángulo no se aumenta cuando se llegan a reparar en él muchas propiedades que antes se ignoraban. Porque no penséis que «la idea que nosotros tenemos de Dios se forma sucesivamente por el aumento de las perfecciones de las criaturas»; ella se forma por completo y de una vez, porque concebimos mediante nuestro espíritu al ser infinito, incapaz de toda clase de aumento.

Y cuando preguntáis «cómo pruebo que la idea de Dios está en nosotros como una marca del artesano impresa sobre su obra, cuál es la manera de esta impresión y cuál la forma de esa marca», es lo mismo que si, habiendo reconocido en una pintura tanto artificio que yo considere que no es posible que esa obra haya salido de otra mano distinta de la Apeles, y al llegar a decir que ese artificio inimitable es como una cierta marca que Apeles ha impreso en todas sus obras para hacerlas distinguir de las demás, vos me preguntarais cuál es la forma de esa marca, o cuál es la manera de esa impresión. En verdad, parece que en ese caso vos seríais más digno de risa que de respuesta. Y cuando proseguís, «si esa marca no es diferente de la obra, entonces vos mismo sois una idea, no sois otra cosa que una manera de pensar, sois la marca impresa y también el sujeto de la impresión» ¿no es esto tan sutil como si, por haber dicho yo que ese artificio por el cual las pinturas de Apeles se distinguen de las demás no es diferente de las pinturas mismas, vos objetaseis que esas pinturas no son entonces nada más que un artificio, que no están compuestas de ninguna materia y que no son más que una manera de pintar, etc.? 495

Y cuando, para negar que hayamos sido hechos a imagen y semejanza de Dios, vos decís que «Dios tiene entonces la forma de un hombre», y enseguida referís todas las cosas en las que la naturaleza humana es diferente de la divina ¿sois en ello más sutil que si, para negar que algunas pinturas de Apeles hayan sido hechas a semejanza de Alejandro, dijerais que Alejandro se parece entonces a una pintura, y que sin embargo las pinturas están compuestas de madera y de colores, y no de carne como Alejandro? Porque no es de la esencia de una imagen ser en todo semejante a la cosa de la cual es imagen, sino que es suficiente que se le parezca en alguna cosa. Y es muy evidente que esa virtud admirable y muy perfecta de pensar que concebimos que hay en Dios, está representada por la que hay en nosotros, aunque mucho menos perfecta. Y cuando preferís comparar la creación de Dios con la operación de un arquitecto, más bien que con la generación de un padre, lo hacéis sin ninguna razón; porque, aunque esas tres maneras de obrar sean por completo diferentes, sin embargo la lejanía de la producción natural a la divina no es tan grande como la de la artificial a la misma producción divina. Empero, ni encontraréis que yo haya dicho que hay tanta relación entre Dios y nosotros como la hay entre un padre y sus hijos; ni tampoco es verdad que no hay nunca ninguna relación en el obrero y su obra, como se ve cuando un pintor hace una pintura que se le parece.

¡Pero con cuán poca fidelidad reportáis vos mis palabras, cuando inventáis que he dicho que «concibo esa semejanza que tengo con Dios, en que conozco que soy una cosa incompleta y dependiente», ya que,
496 por el contrario, yo no he dicho eso sino para mostrar la diferencia que hay entre Dios y nosotros, por temor a que se creyese que yo había querido igualar a los hombre con Dios y a la criatura con el Creador! Porque en ese mismo lugar yo he dicho que no solamente concebía que en ello yo era muy inferior a Dios, y que aspiraba sin embargo a mayores cosas de las que tenía, sino también que esas grandes cosas a las que yo aspiraba se hallaban en Dios actualmente y de una manera infinita, a las que sin embargo les encontraba en mí algo semejante, puesto que yo osaba de alguna manera aspirar a ellas.

En fin, cuando vos decís «que hay lugar para extrañarse de por qué el resto de los hombres no tiene los mismos pensamientos de Dios que los que yo tengo, puesto que ha impreso en ellos su idea tan bien como en mí», es lo mismo que si os extrañaseis de que, al tener todo el mundo la noción de triángulo, sin embargo cada uno no repara por igual en otras tantas propiedades, y algunos hay que hasta le atribuyen falsamente muchas cosas.

Acerca de la cosas que se han objetado contra la Cuarta Meditación

1. Yo ya he explicado suficientemente cual es la idea que nosotros tenemos de la *nada*, y cómo participamos del *no-ser*, nombrando negativa a esa idea, y explicando que no quiere decir otra cosa sino que no somos el Ser supremo y que nos faltan muchas cosas; pero vos buscáis por todas partes dificultades donde no las hay. Y cuando decís «que entre las obras de Dios veo algunas que no son por completo acabadas», inventáis una cosa que yo no he escrito en ninguna parte y que nunca he pensado; ahora bien, únicamente he dicho que si ciertas cosas fueran consideradas, no como si hicieran parte de este universo, sino como por completo desprendidas y como cosas singulares, por ello podrían parecer imperfectas. Todo lo que decís luego sobre la causa final debe atribuirse a la causa eficiente; así, por el uso admirable de cada parte en las plantas y en los animales, etc., es justo admirar la mano de Dios que las ha hecho, y conocer y glorificar al obrero por la ins- 497
pección de sus obras, pero no adivinar para qué fin haya creado todas las cosas. Y aunque en materia de moral, donde se permite con frecuencia el uso de conjeturas, resulte a veces piadoso y útil considerar el fin que Dios se ha propuesto para la conducción del universo, en la física, en cambio, donde todas las cosas se deben apoyar en sólidas razones, es cosa por completo ridícula. Y no se puede fingir que haya unos fines más fáciles de descubrir que otros; porque todos ellos están igualmente ocultos en el abismo inescrutable de su sabiduría. Y tampoco vos debéis fingir que ningún hombre pueda comprender las otras causas; porque no hay ninguna que no sea mucho más fácil de conocer que aquella del fin

que Dios se ha propuesto en la creación del universo; y esas mismas que vos aportáis para que sirvan de ejemplo de la dificultad que hay para conocerlas son tan notorias, que pocas personas hay que no estén persuadidas de entenderlas bien. En fin, puesto que me preguntáis con tanta ingenuidad «qué ideas estimo yo que mi espíritu hubiera tenido acerca de Dios y de sí mismo, si desde el momento en que fue infundido dentro del cuerpo hubiera permanecido hasta ahora con los ojos cerrados, los oídos tapados y sin ningún uso de los sentidos», os respondo también ingenua y sinceramente que (con tal de que supongamos que no hubiese sido ni impedido ni ayudado por el cuerpo a pensar y a meditar), yo no dudo que hubiera tenido las mismas ideas que de ello tiene ahora, sino que las hubiera tenido mucho más claras y más puras; porque los sentidos son un impedimento en muchas ocasiones y no le ayudan en nada para concebirlas. Y de hecho no hay nada que impida a todos los hombres reconocer igualmente que tienen en ellos esas mismas y parecidas ideas, si no es porque se hallan de ordinario muy ocupados considerando las cosas corporales.

II. Tomáis aquí en toda ocasión de manera inoportuna *estar sujeto al error* por una imperfección positiva, aunque sin embargo ello sea únicamente (sobre todo en lo que respecta a Dios) una negación de una gran perfección en las criaturas. Y la comparación de los ciudadanos de una república no cuadra con las partes del universo; porque la malicia de los ciudadanos, en tanto que referida
498 a la república, es algo positivo; pero no sucede lo mismo con que el hombre esté sujeto al error, es decir, con que no tenga toda clase de perfecciones, habida cuenta del bien del universo. Ahora bien, la comparación puede establecerse mejor entre aquel que quisiera que el cuerpo humano estuviera cubierto de ojos para que pareciera más hermoso, ya que no hay en él parte más hermosa que los ojos, y aquel que piensa que no debería haber en el mundo criaturas no exentas de error, es decir, que no fueran por entero perfectas.

Además, lo que vos suponéis luego no es verdad de ninguna manera, a saber, «que Dios nos destina a obras malas, y que nos da imperfecciones y otras cosas semejantes». Así como tampoco es verdad que «Dios haya otorgado al hombre una facultad de

juzgar incierta, confusa e insuficiente para esas pocas cosas que ha querido someter a su juicio».

III. ¿Queréis que os diga en pocas palabras «a qué se puede extender la voluntad cuando pasa los límites del entendimiento»? En una palabra, a todas las cosas donde acontece que erramos. Así, cuando vos juzgáis que el espíritu es un cuerpo sutil y delicado, desde luego que podéis muy bien concebir que es un espíritu, es decir, una cosa que piensa, y también que un cuerpo delicado es una cosa extensa; pero que la cosa que piensa y la que es extensa no sean más que una misma cosa, ciertamente no lo concebís, sino únicamente lo queréis creer porque lo habéis ya creído antes, y no os apartáis fácilmente de vuestras opiniones, ni abandonáis gustoso vuestros prejuicios. Así, cuando vos juzgáis que una manzana que por azar se halla envenenada será buena para vuestra alimentación, concebís en verdad muy bien que su olor, su color y hasta su gusto son agradables, pero no por ello concebís que esa manzana os deba ser útil si hacéis de ella vuestro alimento; pero porque lo queréis así, lo juzgáis de esa manera. Y así, yo reconozco muy bien que nada queremos de aquello de lo que no concebimos de cierta manera alguna cosa, pero niego que nuestro *entender* y nuestro *querer* sean de igual extensión; porque es cierto que podemos tener múltiples voluntades de una misma cosa, y sin embargo podemos no conocer de ella sino muy poco; y cuando no juzgamos bien, no 499
por ello queremos mal, sino tal vez algo malo; y hasta se puede decir que nosotros no concebimos nada mal, sino que se dice que concebimos mal cuando juzgamos que concebimos algo más de lo que en efecto concebimos.

Aunque lo que vos negáis luego con respecto a la indiferencia de la voluntad sea de suyo muy obvio, no quiero sin embargo intentar probároslo; porque es algo que cada uno debe más bien sentir y experimentar en sí mismo, que persuadírselo por razón; y desde luego que no hay por qué maravillarse si en el personaje que desempeñáis y teniendo en cuenta la natural desproporción que hay entre la carne y el espíritu, parezca que no os cuidéis, ni reparéis en la manera como el espíritu obra en su interior. No seáis entonces libre, si eso os parece bien; por mí, yo disfrutaré de

mi libertad, porque no solamente la siento en mí mismo, sino que veo también cómo, pretendiendo combatirla, en lugar de oponerle buenas y sólidas razones, os contentáis simplemente con negarla. Y tal vez encuentre yo más aceptación en el espíritu de los demás afirmando lo que he experimentado y aquello de lo cual cada uno puede hacer la prueba en sí mismo, que vos, que negáis una cosa por el solo hecho de que tal vez nunca la habéis experimentado. Y sin embargo resulta fácil juzgar por vuestras propias palabras que a veces la habéis experimentado: porque allí donde negáis que «podamos impedirnos que caigamos en el error», porque no queréis que la voluntad se dirija a algo que no sea determinado por el entendimiento, allí mismo estáis de acuerdo en que «podemos hacer de tal manera que no perseveremos en ello», lo que no puede de ninguna manera hacerse sin esa libertad que tiene la voluntad para dirigirse acá o allá sin esperar la determinación del entendimiento, que sin embargo vos no queréis reconocer. Porque si el entendimiento ha determinado una vez la voluntad para que haga un juicio falso, yo os pregunto ¿cuando ella comienza por primera vez a querer poner atención para no perseverar en el error, quién la determina a ello? Si es ella misma, entonces se puede dirigir hacia las cosas hacia las cuales el entendimiento no la impulsa, y
500 esto era sin embargo lo que vos negabais hace poco, y lo que sigue constituyendo ahora todo el sujeto de nuestra disputa; y si ella es determinada por el entendimiento, entonces no es ella la que presta atención; sino que sucede únicamente que, así como ella se dirigía antes hacia lo falso que le era propuesto por él, así mismo por azar ella se dirige ahora hacia lo verdadero porque el entendimiento se lo propone. Pero además me gustaría saber cuál sea la naturaleza de lo falso que vos concebís y cómo pensáis que pueda ser el objeto del entendimiento. Porque, en cuanto a mí, que por lo falso no entiendo otra cosa sino la privación de lo verdadero, encuentro que hay una total contradicción en que el entendimiento aprehenda lo falso bajo la forma o la apariencia de lo verdadero, lo que sin embargo sería necesario si él determinara alguna vez a la voluntad para que abrace la falsedad.

IV. En lo que respecta al fruto de estas Meditaciones, me parece que he advertido suficientemente en el prefacio, que yo pienso que habéis leído, que no habrá de ser grande para quienes, sin tomarse el esfuerzo de comprender el orden y la ligazón de mis razones, van a tratar únicamente de buscar en todos los eventos ocasiones de disputa. Y en cuanto al método por el cual podamos discernir las cosas que concebimos en efecto claramente de aquellas que sólo nos persuadimos de concebir con claridad y distinción, aunque yo pienso haberlo enseñado con suficiente exactitud, como ya lo he dicho, no me atreveré sin embargo a prometerme que lo puedan comprender con facilidad quienes trabajan tan poco para despojarse de sus prejuicios, que se quejan de que yo me haya extendido de manera demasiado larga y demasiado exacta en mostrar los medios para deshacerse de ellos.

Acerca de las cosas que se han objetado contra la Quinta Meditación

I. Como después de haber reportado así algunas de mis palabras, vos añadís que eso es todo lo que yo he dicho con respecto a la cuestión propuesta, me veo obligado a advertir al lector que no habéis puesto suficiente atención a la secuencia y ligazón de lo que he escrito; porque yo creo que para la prueba de cada cuestión la ligazón es tal, que todas las cosas que la preceden contribuyen a ella, así como una gran parte de las que la siguen: de manera que 501
no podríais reportar fielmente todo lo que yo he dicho acerca de alguna cuestión, si no reportáis al mismo tiempo todo lo que he escrito de las otras.

En cuanto a lo que vos decís, que «os parece duro ver que se establezca algo inmutable y eterno distinto de Dios», tendríais razón si se tratara de una cosa existente, o bien, únicamente si yo estableciera algo de tal manera inmutable, que su inmutabilidad misma no dependiera de Dios. Pero así como los poetas fingen que los destinos han sido en verdad hechos y ordenados por Júpiter, pero que, una vez que han sido establecidos por él, él mismo se ha obligado a guardarlos, de igual manera yo no pienso que en verdad las esencias de las cosas, así como las verdades mate-

máticas que se pueden conocer de ellas, sean independientes de Dios, pero sin embargo pienso que, puesto que Dios lo ha querido así y así lo ha dispuesto, ellas son inmutables y eternas; ahora bien, que esto os parezca duro o no, muy poco me importa; para mí es suficiente con que sea verdadero.

Lo que alegáis luego con los universales de los dialécticos no me toca, porque yo los concibo de manera por completo diferente a ellos. Pero en cuanto respecta a las esencias que conocemos clara y distintamente, como la del triángulo o de alguna otra figura geométrica, os haré fácilmente confesar que las ideas de aquellas que están en nosotros no han sido sacadas de las ideas de las cosas singulares; porque lo que os mueve aquí a decir que son falsas no es sino porque no están de acuerdo con la opinión que vos habéis concebido acerca de la naturaleza de las cosas. Y hasta llegáis a decir un poco después que «el objeto de las puras matemáticas, como el punto, la línea, la superficie y los indivisibles de los que están compuestos, no pueden tener ninguna existencia fuera del entendimiento»; de donde se sigue necesariamente que nunca ha habido ningún triángulo en el mundo, ni nada de todo lo que concebimos que pertenece a la naturaleza del triángulo, o a la de alguna otra figura geométrica, y que por lo tanto las esencias de esas cosas no han sido sacadas de ninguna cosa existente. Vos decís, empero, que son falsas. Sí, según vuestra opinión, porque suponéis que la na-
502 turaleza de las cosas es tal que ellas no pueden serle conformes. Pero si no sostenéis también que toda la geometría es falsa, no podréis negar que en ella se demuestran muchas verdades que, al no cambiar nunca y al ser siempre las mismas, no es sin razón que se las llama inmutables y eternas.

Pero como ellas nos son tal vez conformes a la opinión que tenéis de la naturaleza de las cosas, ni siquiera tampoco a aquella que Demócrito y Epicuro construyeron y compusieron de átomos, entonces eso, con respecto a ellas, no es más que una denominación exterior que no les causa ningún cambio; y sin embargo no se puede dudar que sean conformes a esa verdadera naturaleza de las cosas que ha sido hecha y construida por Dios: no que haya en el mundo sustancias que tengan longitud sin anchura, o anchura

sin profundidad; sino porque las figuras geométricas no son consideradas como sustancias, sino únicamente como términos bajo los cuales la sustancia está contenida. Sin embargo, yo tampoco estoy de acuerdo en que las ideas de esas figuras hayan caído alguna vez bajo nuestros sentidos, como cada uno suele estar persuadido de ordinario; porque, aunque no haya duda de que puedan darse en el mundo algunas que sean tales como las consideran los geómetras, niego sin embargo que haya alguna a nuestro alrededor, a no ser tan pequeña, que no hace impresión ninguna sobre nuestros sentidos: porque de ordinario ellas están compuestas de líneas rectas, y no pienso que nunca hayan tocado nuestros sentidos alguna parte de una línea que sea verdaderamente recta. También, cuando llegamos a mirar a través de una lente las que nos parecían ser las más rectas, las vemos por completo irregulares y curvas por todas partes, como las ondas. Por lo tanto, cuando percibimos por primera vez en nuestra infancia una figura triangular trazada sobre el papel, esta figura no pudo enseñarnos cómo se debía concebir el triángulo geométrico, porque no lo representaba mejor que un mal trazo a una figura perfecta. Pero como la verdadera idea del triángulo estaba ya en nosotros y nuestro espíritu la podía concebir con más facilidad que la figura menos simple o más compuesta de un triángulo dibujado, de allí proviene que, al haber visto nosotros esa figura compuesta, no la hayamos concebido a ella misma, sino 503
más bien al verdadero triángulo. Así como cuando dirigimos la mirada sobre una hoja de papel donde hay algunos trazos dispuestos y arreglados de tal manera que representan el rostro de un hombre, esa vista entonces no excita tanto en nosotros la idea de esos mismos trazos, como la de un hombre: lo que no sucedería así, si el rostro de un hombre no nos fuera conocido de antes, y si no estuviéramos más acostumbrados a pensar en él que en los trazos, los que con bastante frecuencia ni siquiera podríamos distinguir unos de otros cuando estamos un poco alejados de ellos. Así, ciertamente, nunca podríamos conocer el triángulo geométrico por aquel que vemos trazado sobre el papel, si nuestro espíritu no hubiera tenido su idea por otra parte.

II. Yo no veo aquí de qué género de cosas queréis que sea la existencia, ni por qué no se la pueda llamar igualmente bien una propiedad, como a la omnipotencia, tomando el nombre de propiedad por toda suerte de atributo o por todo lo que puede ser atribuido a una cosa, tal como en efecto se lo debe tomar aquí. Pero, más aún, la existencia necesaria es verdaderamente en Dios una propiedad tomada en el sentido menos extenso, porque ella le conviene a él solo, y sólo en él ella hace parte de su esencia. También por esto la existencia del triángulo no debe compararse con la existencia de Dios, porque ella obviamente tiene en Dios otra relación con la esencia que no tiene en el triángulo; y en esto yo no cometo la falta que los lógicos llaman una petición de principio, cuando coloco la existencia entre las cosas que pertenecen a la esencia de Dios, como tampoco la cometo cuando entre las propiedades del triángulo coloco la igualdad del tamaño de sus tres ángulos con dos rectos. Tampoco es verdad que la esencia y la existencia en Dios, así como en el triángulo, puedan ser concebidas una sin la otra, porque Dios es su ser, y no el triángulo. Y sin embargo yo no niego que la existencia posible sea una perfección en la idea del triángulo, así como la existencia necesaria es una perfección en la idea de Dios, porque esto la vuelve más perfecta de lo que son todas esas quimeras que suponemos que no pueden ser producidas. Vos no habéis, por lo tanto, disminuido en nada la fuerza de mi argumento, y continuáis
504 engañado por ese sofisma que decís que era tan fácil de resolver. En cuanto a lo que añadís luego, ya he respondido suficientemente; y os equivocáis mucho cuando decís que no se demuestra la existencia de Dios como se demuestra que todo triángulo rectilíneo tiene sus tres lados iguales a dos rectos; porque la razón es parecida en ambos casos, exceptuando que la demostración que prueba la existencia de Dios es mucho más simple y más evidente que la otra. En fin, paso en silencio el resto de lo que vos continuáis diciendo, porque cuando decís que no explico suficientemente las cosas y que mis pruebas no son convincentes, pienso que con mejor título se podría decir lo mismo de vos y de las vuestras.

III. Contra todo lo que vos reportáis aquí de Diágoras, de Teodoro, de Pitágoras[4] y de muchos otros, yo os opongo los escépticos que ponían en duda las demostraciones mismas de la geometría, y sostengo que ellos no lo hubieran hecho, si hubiesen tenido el conocimiento cierto de la verdad de un Dios; y más aún, el que una cosa les parezca verdadera a más personas, ello no prueba que esa cosa sea más notoria y más obvia que otra, pero sí el que, quienes tienen un conocimiento suficiente de una y otra, reconozcan que una es conocida primeramente y es más evidente y más segura que la otra.

Acerca de las cosas que se han objetado contra la Sexta Meditación

I. Ya antes he refutado lo que vos negáis aquí, a saber, que «las cosas materiales, en tanto que son el objeto de las matemáticas puras, puedan tener alguna existencia». Por lo que respecta a la intelección de un quiliágono, no es verdad de ninguna manera que ella sea confusa, porque de él se pueden demostrar con gran claridad y gran distinción muchas cosas, lo que de ningún modo se podría hacer si sólo se lo conociera confusamente, o, como vos decís, sólo se le conociera el nombre; pero es muy cierto que lo concebimos muy claramente todo entero y a la vez, aunque no lo podamos imaginar tan claramente: de donde resulta evidente que las facultades de entender y de imaginar no difieren únicamente según lo más o lo menos, sino como dos maneras de obrar totalmente diferentes. Porque en la intelección el espíritu no se sirve sino de sí mismo, mientras que en la imaginación él contempla alguna forma corporal; y aunque las figuras geométricas sean por completo corporales, sin embargo no hay que persuadirse de que esas ideas, que sirven para hacérnoslas concebir, sean también corporales cuando no caen bajo la imaginación; y, en fin, sólo puede 505

4 Gassend señala a Diágoras (poeta griego del siglo V a. C.) y a Teodoro, llamado el Ateo (filósofo cirenaico del s. IV) como ejemplos de ateos a quienes no convence la demostración de la existencia de Dios, y a Pitágoras, Platón, Arquímedes y Euclides, como matemáticos que no acuden a Dios para sustentar sus demostraciones.

ser digno de vos, oh carne, pensar que «las ideas de Dios, del ángel y del alma del hombre sean corporales o cuasi corporales, al haber sido sacadas de la forma del cuerpo humano y de algunas otras cosas muy simples, muy ligeras y muy imperceptibles». Porque quien se representa a Dios o aun al espíritu humano de esa manera, intenta imaginar una cosa que absolutamente no es imaginable, y no se figura otra cosa sino una idea corporal a la que le atribuye falsamente el nombre de Dios o de espíritu; porque en la verdadera idea del espíritu no hay más contenido que el solo pensamiento con todos sus atributos, entre los cuales no hay ninguno que sea corporal.

II. Vos hacéis ver aquí con claridad que os apoyáis únicamente en vuestros prejuicios, sin deshaceros nunca de ellos, puesto que queréis que no tengamos la menor sospecha de falsedad sobre las cosas en las que nunca hemos notado ninguna; por ello decís «que cuando miramos de cerca y tocamos casi con la mano una torre, estamos seguros de que es cuadrada, si nos parece así; y que cuando estamos en efecto despiertos no podemos estar dudosos de si estamos despiertos o soñamos», y otras cosas semejantes; porque no tenéis razón alguna para creer que hayáis nunca examinado con suficiente cuidado y observado todas las cosas en las que puede suceder que os equivoquéis; y tal vez no sería difícil mostrar que os equivocáis algunas veces en cosas que admitís así como verdaderas y como seguras. Pero cuando volvéis a decir allí «que al menos no se puede dudar de que las cosas nos aparezcan como ellas son»,[5] volvéis a lo que yo he dicho; porque esto mismo se halla en tér-
506 minos expresos en mi segunda Meditación; pero allí se trataba de la verdad de las cosas que están fuera de nosotros, sobre lo cual no veo que hayáis dicho absolutamente nada verdadero.

III. Yo no me detengo aquí en las cosas que tantas veces habéis repetido, y que de nuevo repetís tan en vano en este lugar; por ejemplo, que hay muchas cosas que avancé sin prueba, que yo sin embargo sostengo haber demostrado con mucha evidencia; así

5 El texto latino dice: *appareant quales apparent* (aparezcan tal como aparecen).

como también que sólo quise hablar de cuerpos groseros y palpables cuando excluí los cuerpos de mi esencia; aunque sin embargo mi propósito haya sido excluir de ella cualquier clase de cuerpo, por pequeño y sutil que pueda ser, y otras cosas semejantes; porque ¿qué hay que responder a tantas palabras dichas y avanzadas sin ningún fundamento razonable, sino negarlas simplemente? Sin embargo, yo voy a decir de paso que me gustaría saber sobre qué os apoyáis para decir que yo he hablado más bien de cuerpos masivos y groseros, que de cuerpos sutiles y delicados. Decís que es porque he dicho que «tengo un cuerpo al cual estoy unido», y también que es «cierto que yo, es decir mi alma, es distinta de mi cuerpo», donde confieso que no veo por qué estas palabras no podrían ser referidas tanto al cuerpo sutil e imperceptible como al que es más grosero y palpable; y no creo que este pensamiento pueda caer en el espíritu de otro que vos. Por lo demás, yo he hecho ver con claridad, en la segunda Meditación, que el espíritu podía ser concebido como una sustancia existente, aun antes de que sepamos que hay en el mundo algún viento, algún fuego, algún vapor, algún aire, o algún cuerpo cualquiera, por sutil y delicado que pudiera ser; pero, en cuanto a saber si en efecto era por ello diferente del cuerpo, yo he dicho allí que no era el lugar para tratarlo. Al haberlo reservado para esta sexta Meditación, ha sido también allí donde yo lo he tratado ampliamente, y donde he decidido esa cuestión mediante una demostración muy fuerte y verdadera. Pero vos, por el contrario, al confundir la cuestión que concierne a cómo pueda ser concebido el espíritu, con aquella que se fija en lo que es efectivamente, no hacéis aparecer otra cosa sino que nada habéis comprendido distintamente de todas estas cosas.

IV. Preguntáis aquí «cómo estimo que la especie o la idea del 507
cuerpo, que es extenso, pueda ser recibida en mí que soy una cosa no extensa». A ello yo respondo que ninguna especie corporal es recibida en el espíritu, sino que la concepción o la intelección pura de las cosas, ya sea corporales, ya espirituales, se hace sin ninguna imagen o especie corporal; y en cuanto a la imaginación, que no puede ser sino de cosas corporales, es verdad que, para formar una, hay necesidad de una especie que sea un verdadero cuerpo y a la

cual se aplique el espíritu, pero no que sea recibida en el espíritu. Lo que decís de la idea del sol que un ciego de nacimiento forma apoyándose en el simple conocimiento que tiene de su calor, se puede refutar fácilmente; porque este ciego puede muy bien tener una idea clara y distinta del sol como de una cosa que calienta, aunque no tenga la idea de él como de una cosa que alumbra e ilumina. Y sin razón vos me comparáis con ese ciego; en primer lugar, porque el conocimiento de una cosa que piensa se extiende mucho más lejos que el de una cosa que calienta, más aún, es más amplio que cualquier conocimiento que tengamos de cualquier otra cosa, como yo he mostrado en su lugar, y también porque no hay nadie que pueda mostrar que esa idea del sol que forma ese ciego no contiene todo lo que se puede conocer de él, a no ser quien, estando dotado con el sentido de la vista, conoce además de ello su figura y su luz; pero en cuanto a vos, no solamente no conocéis más que yo en lo que toca al espíritu, sino que no percibís en él todo lo que yo veo, de manera que en esto sois vos más bien quien parecéis un ciego, y, en lo que os concierne, a lo más se me puede llamar bizco[6] o poco clarividente, con todo el resto de los hombres.

Por lo demás, yo no he añadido que el espíritu no fuera extenso para explicar lo que él es y hacer conocer su naturaleza, sino únicamente para advertir que se equivocan quienes piensan que sea extenso. Lo mismo que si se hallaran algunos que quisieran decir que Bucéfalo es una música,[7] no sería en vano y sin razón que ello fuera negado por otros. Y desde luego, en todo lo demás que vos añadís aquí para probar que el espíritu tiene extensión, ya que, según decís, se sirve del cuerpo que es extenso, me parece que no
508 razonáis mejor que si, por el hecho de que Bucéfalo relinche y emita así sonidos que pueden ser referidos a la música, sacarais la conclusión de que Bucéfalo es entonces una música. Porque, aunque el espíritu se halle unido a todo el cuerpo, de ello no se sigue que esté extendido por todo el cuerpo, porque no es lo propio del espíritu

6 En latín *lusciosus*, que puede traducirse por miope o tuerto.

7 La pregunta de Gassend decía: *¿Sería acaso clara y distinta la idea de Bucéfalo, si alguien supiera al menos que no es una mosca?* Parece que Descartes leyó 'música' (*musica*) en vez de mosca (*musca*).

ser extenso, sino sólo pensar. Y él no concibe la extensión mediante una especie extensa que se halle en él, aunque la imagine al volverse y aplicarse a una especie corporal que es extensa, como lo he dicho anteriormente. Y, en fin, no es necesario que el espíritu sea del orden y de la naturaleza del cuerpo, aunque él tenga la fuerza o la virtud de mover el cuerpo.

V. Lo que vos decís aquí con respecto a la unión del espíritu con el cuerpo, es semejante a las dificultades precedentes. No objetáis absolutamente nada contra mis razones, sino que sólo proponéis las dudas que os parece que se siguen de mis conclusiones, aunque en efecto no os vienen al espíritu sino porque vos queréis someter al examen de la imaginación cosas que por su naturaleza no están sujetas a su jurisdicción. Así, cuando queréis comparar aquí la mezcla que se hace del cuerpo y del espíritu con la de dos cuerpos entremezclados, me basta con responder que no se debe hacer ninguna comparación entre esas dos cosas, porque son de dos géneros totalmente diferentes, y no se debe imaginar que el espíritu tenga partes, aunque conciba partes en el cuerpo. Porque ¿quién os ha enseñado que todo lo que el espíritu concibe debe estar en él realmente? Ciertamente, si ello fuera así, cuando él concibe el tamaño del universo tendría también en él ese tamaño, y no sería así sólo extenso, sino que hasta sería mayor que todo el mundo.

VI. Nada decís vos aquí que me sea contrario, y no dejáis de hablar mucho sobre ello; de donde puede aprender el lector que no se debe juzgar la fuerza de vuestras razones por lo prolijo de vuestras palabras.

Hasta aquí el espíritu ha discutido con la carne y, como era razonable, en muchas cosas no ha seguido sus sentimientos. Pero ahora quito la máscara y reconozco que en verdad hablo con el Señor Gassendi, personaje tan recomendable por la integridad de sus costumbres y el candor de su espíritu, como por la profundidad y la sutileza de su doctrina, y cuya amistad me será siempre 509
muy cara; protesto también, y él mismo lo puede saber, que yo habré de buscar siempre, hasta donde me sea posible, las ocasiones para adquirirla. Por esto yo le suplico no tomar a mal si, al refutar sus objeciones, he hecho uso de la libertad que es común a los filó-

sofos; así como, por mi parte, le aseguro que nada he encontrado allí que no me haya sido muy agradable; pero, sobre todo, que me ha encantado que un hombre con sus méritos, en un discurso tan largo y elaborado con tanto cuidado, no haya aportado ninguna razón que destruya y derrumbe las mías, así como tampoco haya opuesto nada contra mis conclusiones a lo que no me haya sido muy fácil responder.

Anexo III
Extracto del privilegio del Rey

POR GRACIA Y PRIVILEGIO del Rey, firmado CEBERET, dado en París el 4. día de Mayo 1637, se le permite al señor des Cartes imprimir o hacer imprimir, por quien él tenga a bien, todas sus obras separada o conjuntamente, y esto durante el tiempo y espacio de diez años consecutivos, prohibiendo a todos los Libreros e Impresores, o a otras personas, de cualquier clase o condición que ellas puedan ser, imprimirlas o hacerlas imprimir sin el consentimiento de dicho señor, o de quienes tendrán su derecho, so pena de mil libras de multa, tal como se expresa más ampliamente en las dichas Cartas.

Y el dicho señor Des-Cartes ha cedido y transportado su Privilegio a la Viuda Iean Camusat y Pierre le Petit, para el libro titulado: *Meditaciones Metafísicas de René Des-Cartes tocantes a la primera Filosofía*, y para gozarlo como él mismo, según el acuerdo hecho entre ellos el 4. Junio 1646.

Anexo IV
Índice de los Tratados que se contienen en este Volumen[1]

LUEGO DE LA SINOPSIS que debe leerse antes, desde la página primera hasta la 7, siguen seis Meditaciones, de las cuales la primera (es) de aquellas cosas que pueden ser puestas en duda, de la página 7 a la 16.

La segunda acerca de la mente humana, y que la misma es más conocida que el cuerpo, de la página 16 a la 32.

La tercera, acerca de Dios, que existe, de la página 32 a la 59.

La cuarta, de lo verdadero y lo falso, de la página 59 a la 74.

La quinta, de la esencia de las cosas materiales, y de nuevo acerca de Dios, que existe, de la página 75 a la 87.

Finalmente la sexta, acerca de la existencia de las cosas materiales, y de la distinción real de la mente con respecto al cuerpo, de la página 87 a la 116.

Siguen las Objeciones en contra de las Meditaciones precedentes, a las cuales se añaden las Respuestas del Autor.

Primeras objeciones del Teólogo, de la página 117 hasta la 131. Respuestas, de la página 132 a la 160.

1 Este *Índice*, como se indicó anteriormente, aparece entre el *Prefacio al Lector* y el *Resumen* en la edición de París (1ª ed.), pero no se halla en la edición de Ámsterdam (2ª edición). Como Descartes no lo reprodujo, es sin duda porque él no era su autor; es probable que Mersenne lo hubiese compuesto, acomodándolo a la paginación de la 1ª edición.

Segundas objeciones de Teólogos y Filósofos, de la página 161 a la 172. Respuestas, a cuyo pie se reducen las Meditaciones precedentes a la manera Geométrica, de la página 172 a la232.

Terceras objeciones del Filósofo, con las Respuestas, de la página 233 a la 271.

Cuartas objeciones del sutilísimo Teólogo, de la página 272 a la 304. Respuestas, de la página 305 a la 354.

Quintas objeciones de Pedro Gassendi, Prepósito de la Catedral de Digne y agudísimo Filósofo, de la página 355 a la página 492, Respuestas de la página 493 a la 551.

Sextas objeciones y últimas, de la página 552, a la 566. Respuestas de la página 556 [en realidad 566] a la página 602.

FIN.

Anexo V
Notas de Bernard Rochot

POR RAZONES DE DIAGRAMACIÓN, presentaremos en este Anexo IV aquellas notas más extensas que introdujo Bernard Rochot a la nueva edición de las Oeuvres de Descartes de Adam-Tannery. Éstas se encuentran al final de volumen en un Anexo. Las notas mas cortas van incluidas en el texto con la indicación BR.

1. El texto titulado aquí *El Librero al Lector*, y en 1661 *Aviso del Librero al Lector*, remplaza en 1647 el *Prefacio* latino original de 1641 y 1642. Es natural colocarlo como encabezamiento de este volumen de traducción, por tanto antes de la *Carta al Decano y Doctores*, que es traducción. Pero el *Aviso* tomaba en 1647 el lugar del *Prefacio* latino, suprimido pura y simplemente. ¿Por qué este cambio? La Sra. Rodis-Lewis ha recordado, con razón, que este *Prefacio*, según los propios términos del autor, no estaba destinado para ser «leído por todo el mundo», sino únicamente para responder a las objeciones suscitadas después del *Discurso* y los *Ensayos* de 1637 (cf. la edición de las *Meditaciones* hecha por G. Lewis en 1942 donde Vrin, p. 6, nota: vuelta a imprimir luego). Desde 1638 Descartes había deseado responder, pero no lo había hecho todavía en el momento en que, habiendo terminado las *Meditaciones*, se disponía a comunicarlas para tener nuevas objeciones, y elaborar sus Respuestas, destinadas a ser adjuntadas el cuerpo de la obra. Descartes recuerda entonces lo que le habían objetado sobre «esas dos cuestiones acerca de Dios y del alma humana», antes de

retomarlas «más largamente». Sin embargo, sería fácil encontrar de nuevo todos los puntos tratados por este *Prefacio del Autor al Lector* (tal como será designado por Clerselier cuando lo traduzca en 1661) en las *Objeciones y Respuestas*, mucho más desarrolladas, y que van a ser adjuntadas a la obra completa. Por ello este texto de circunstancias de 1641 ya no tiene objeto, y lo editores están en su el derecho de aplicar el principio de no reproducir sino aquello que es admitido por Descartes con ocasión de su publicación. Por el contrario, Adam y Tannery reprodujeron —pero con caracteres diferentes— el Aviso de 1647 y 1661 del *Librero al Lector*. Sin duda el Autor había dado a los Editores parisinos de 1647 instrucciones según las cuales, habiendo sido excluido ese *Prefacio*, se lo remplazaba por el *Aviso* que viene luego de la *Carta*, mantenida como encabezamiento por respeto. Pero sobre todo ha debido dar indicaciones precisas sobre lo que faltaba por decirle al Lector: es lo que sugieren, sobre todo hacia el final, los términos mismos del texto. Ciertos detalles repiten, en forma abreviada, el *Prefacio* latino: y resulta seguro que Descartes no renuncia para nada al contenido de dicho prefacio, ya que no acostumbra por lo general anular lo que ha publicado como suyo. Pero no hay lugar para pensar que él mismo haya tenido en su mano la pluma. Así, el uso de la palabra «método» aplicada a una banalidad tan corriente como la que recomienda de ser Alumno antes de convertirse en Censor, no permite creer que él haya querido así completar su método. Se podría decir que ésta es la clave de todos los libros, y no sólo de éste.

2. La edición de 1647 dice: *une simple domination, laquelle dépend...* La 2ª y 3ª ediciones dicen: *une certaine denomination extérieur.* La corrección que ofrece AT parece suficiente. No fue señalada en la fe de erratas de 1647.

3. Este pasaje, junto con aquel, un poco más adelante, en que son vituperados quienes *no leen sino para disputar*, es donde la presencia de Descartes junto al «Librero» más se hace sentir. Ver en el *Prefacio al lector*, al final del primer párrafo, lo que dice sobre los *debiliora ingenia* (los talentos más débiles), y cómo el texto francés no está destinado para ser leído por todo el mundo.

4. Este pasaje en francés sólo figura en la edición de 1661 de la traducción francesa editada por Clerselier, quien evidentemente es el único responsable de esta adición, por lo demás interesante, pero que no se encuentra en 1647, en la edición aprobada por Descartes.

5. La traducción pasa, en la misma frase, de *no sabéis todavía que sois* a *conocéis claramente lo que sois*, para traducir la expresión latina *quod sis* (que sois). La única traducción legítima parece ser: *conocéis claramente que sois.* Descartes no respondió como para justificar *lo que sois*, que fue sin embargo mantenido en las ediciones posteriores. En la *Segunda Meditación* él distingue muy bien *quis sim* y *quod sim* (quién soy – que soy): *quaero quis sim ego ille quem novi* (pregunto quién soy yo, aquel a quien he conocido), y utiliza el infinitivo para expresar *el hecho de que yo sea* (*quod sim*) en el caso de los autores de las *Segundas Objeciones.* Ahora bien, la desconfianza de éstos con respecto a una interpretación sustancialista del *cogito* tal vez llevó al traductor a introducir como antecedente ese *lo* superfluo antes del relativo *que.*

6. Desde *Pero puesto que* hasta *es espíritu*, el texto de 1647 quita las itálicas. En efecto, se trata de un añadido al contenido de la *Meditación*, mientras que la frase anterior no hacia más que repetirlo. Señalemos aquí, una vez por todas, que la edición AT indica de manera más escrupulosa que en el siglo XVII, mediante itálicas, lo que se retoma del texto de las *Meditaciones.*

Anexo VI
Nota introductoria de Adam-Tannery a la carta de Pedro Gassend a Samuel Sorbière

POR CONSIDERARLA DE INTERÉS histórico, presentamos aquí la traducción del francés de la nota con la cual AT *introduce una carta de Pedro Gassend a su amigo Samuel Sorbière, la carta del Tipógrafo al lector y el índice de la obra de Gassend:*

Las *Objeciones* de Gassend y la *Respuestas* de Descartes fueron publicadas desde la primera edición de la *Meditaciones*, en París, donde Soly (terminadas de imprimir el 28 de agosto de 1641). Gassend respondió en largas *Instancias*, que fueron terminadas el 15 de marzo de 1642. Sin embargo, él no se decidió a imprimirlas de inmediato, contentándose con hacerlas circular dentro de un pequeño círculo de amigos. Descartes lo supo y se quejó de ello en Holanda: la queja se hizo pública en un pasaje de su *Carta al P. Dinet*, impresa en Ámsterdam, en 1642, con la segunda edición de los *Meditaciones*. Por otra parte, un amigo de Gassend, Sorbière, obtuvo por fin de él el manuscrito de las *Instancias* y las hizo imprimir en Ámsterdam. Al mismo tiempo reimprimió las primeras *Objeciones* de Gassend y las *Respuestas* de Descartes. Sólo que, en lugar de presentar de manera seguida las *Objeciones* como una sola y única carta, y luego, de igual manera, las *Respuestas*, él presentó por separado las diferentes partes, siguiendo los números indicados, y pudo así intercalar en su lugar las *Instancias*, según éstas

se refirieran a una u otra *Objeción* y *Respuesta*. De esta manera cada *Objeción* se encuentra separada de las otras y seguida de inmediato por la *Respuesta*; luego de ésta viene inmediatamente la *Instancia*, o las *Instancias*. De ahí el nuevo título de la obra: Petri Gassendi DISQVISITIO METAPHYSICA, *Seu* DVBITATIONES ET INSTANTIÆ: *adversus* Renati Cartesii *Metaphysicam, et Responsa* (Amsterodami, apud Iohannem Blaev, MDCXLIV). Las *Dubitationes* designan las *Objeciones* de 1641. Además esta obra contiene un *Index* muy completo que ofrece el sumario, no sólo de cada *Instancia*, sino también de cada *Respuesta* y de cada *Objeción*.